

Le nihilisme, défi pour la foi

Christian Duquoc
Didier Gonneaud
Martin Hillairet
Jean-Etienne Long
Pascal Marin
Jean-Pierre Molina
Patrick Royannais
Giovanni Vattimo

258

Avril – Juin 2003

Avril - Juin 2003 - tome LII - 2

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 2003

Directrice :
Isabelle Chareire
Secrétaire de rédaction :
Jean-Michel Potin
Administrateur :
Gabriele Nolte
Revue publiée avec le concours du centre national du livre

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82
courriel : lumvie@wanadoo.fr
site web : http://www.lumiere-et-vie.com



n° 258

Lumière & Vie

Le nihilisme, défi pour la foi

Isabelle Chareire

La kénose, assomption du nihilisme

L'histoire du mot « nihilisme » dans la langue française est curieuse : il apparaît sous sa forme adjectivée en 1761, sous la plume de Jean-Baptiste-Louis Crevier, pour qualifier certains disciples du Maître du Livre des Sentences, *Pierre Lombard ! Evoquant les vingt-six thèses qui, parmi ses écrits, furent sujettes à contestation, il en souligne une qui fut déclarée hérétique :* « Entre ces articles il s'en trouve un qui a été condamné comme hérétique. Pierre Lombard, raisonnant sur ce qui doit être cru, concluait, de principes théologiques mal pris et poussés trop loin, que *Jésus-Christ en tant qu'homme n'est point quelque chose* ou, ce qui revient au même, *n'est rien.* Cette proposition est scandaleuse, et néanmoins quelques-uns de ses disciples la soutinrent, et formèrent l'hérésie, comme on l'appella, des *nihilistes.* »(1). *Au dix-neuvième siècle le nihilisme prit un sens à la fois philosophique — la négation de toute croyance en des arrières-monde — et politique comme refus*

1. Cité in *Le nihilisme*. Textes choisis & présentés par Vladimir BIAGGI, GF Flammarion (Corpus), Paris, 1998, p. 54.

de toute « contrainte de la société sur l'individu » (cf. A. Rey, Dictionnaire historique de la langue française », *1995).*

Ces sens sont cependant loin d'épuiser la signification du mot nihilisme qui, comme le montre le présent cahier, est protéiforme et résiste à la seule saisie spéculative. C'est que le nihilisme, s'il est lié à la perception d'un vide de sens, est d'abord pratique ; dans sa forme extrême il traduit l'attitude de qui, percevant l'existence comme dépourvue de signification et de valeurs, s'en tient à l'aporie du non-sens. Contrairement à des formes plus douces ou plus constructives de nihilisme — l'hédonisme jouisseur de l'instant ou la puissance créatrice de l'attitude nietzschéenne — ce nihilisme radical peut conduire à des attitudes totalement destructrices et autodestructrices.

Des événements récents surgis de ce vide ouvert par les sociétés occidentales consuméristes témoignent de cette violence nihiliste. Deux adolescents tuant sans raison leurs camarades de lycée puis retournant sur eux-mêmes leurs armes ; un enfant rétorquant à un ministre: « pourquoi faire le bien plutôt que le mal ? ».... L'enjeu du nihilisme, on le voit, est loin d'être purement spéculatif. C'est à ce défi que le présent dossier tente de répondre.

Se situant dans la ligne de l'interprétation nietzschéenne, Gianni Vattimo plaide pour la dimension créatrice du nihilisme : est vrai ce qui libère et permet de construire le lien social non à partir d'un présupposé donné de toute éternité, mais en un libre dialogue où s'entrecroisent la multiplicité des interprétations dans l'invention imaginative de nouveaux chemins.

Après cette ouverture liée à la problématique de la modernité, la perspective chrétienne est relue à partir de problématiques plus classiques. Didier Gonneaud voit dans l'argument anselmien de la preuve de l'existence de Dieu le "rien " retourné comme un gant par l'être en raison de la particularité de l'être trinitaire chrétien. Patrick Royannais argumente lui aussi de la spécificité chrétienne : le dépouillement de la Croix dénoue l'aporie de l'indicibilité de Dieu et ouvre la voie d'une humanité enfin possible.

Ce que la spéculation élabore, il fallait le voir vibrer au cœur de l'expérience chrétienne. C'est ce à quoi nous invitent Martin Hillairet et Jean-Étienne Long. Le premier en nous partageant avec saveur la profondeur de l'expérience de la nuit chez Jean de la Croix, le second en montrant que seule la foi nue permet au croyant d'affronter en vérité les grandes interrogations existentielles que sont la mort, la culpabilité et l'absurde.

Pour Nietzsche, souligne Pascal Marin, il faut s'arracher à la mollesse du confort nihiliste pour affronter avec hauteur la souffrance : ce chemin est créativité et joie. Voilà le nihilisme dépassé. Mais qu'en est-il de ce livre biblique bien étrange, Qohélet ? Jean-Pierre Molina montre que le désespoir mesuré de Qohélet est nihilisme relatif qui ne s'interdit pas de cueillir la beauté de l'instant.

Enfin, relisant l'ensemble du dossier, Christian Duquoc considère que si le christianisme peut dépasser le nihilisme c'est en raison de l'incarnation ; en effet, par elle, la perception de la précarité articulée à l'espérance ultime ne débouche pas sur la dévalorisation de monde-ci, mais permet de l'accueillir comme don de la grâce créatrice.

Au fond, il n'est pas anodin que le premier sens du mot nihiliste renvoie à un débat sur l'humanité du Christ. En effet, ce parcours montre comment c'est en se dépouillant ("ekenôsen"* en grec, c'est-à-dire : « il se vida » d'où le terme kénose) que Dieu recrée un monde possible en restaurant le lien de filiation : du scandale de la Croix jaillit la gloire du Très-Haut dont la communion trinitaire se donne à partager dans un excès toujours renouvelé.*

Isabelle CHAREIRE
Directrice

Gianni VATTIMO

Nihilisme et émancipation*

Comment peut-on parler d'émancipation, c'est-à-dire d'un processus de libération des liens en vue d'une plus grande liberté, d'une plus grande autonomie et possibilité de choix, en l'associant à un concept comme celui de nihilisme ou encore comme celui d'herméneutique ? En attendant, il nous faut avertir que – comme j'ai eu l'occasion de le montrer et de l'illustrer dans plusieurs livres – les deux termes de nihilisme et d'herméneutique sont ici utilisés comme synonymes.

I

Nihilisme et herméneutique

Nihilisme est entendu au sens accordé de manière inaugurale par Nietzsche : la dissolution de tout fondement ultime, la conscience que, dans l'histoire de la philosophie, et de la culture occidentale en générale, « Dieu est mort » et « le monde vrai est devenu fable ». Dans la pensée et dans la culture occidentale seulement ? Cette première difficulté n'est pas ici discutée thématiquement ; mais Nietzsche

* Cet article est la traduction de l'introduction d'un livre rassemblant plusieurs essais : à paraître sous peu en italien sous le titre *Nichilismo e emancipazione*, aux éditions Garzanti.

– et Heidegger, et auparavant Marx, et aussi Hegel – signifient pour nous que la conscience croissante que, précisément, nous pensons seulement à l'intérieur d'une telle culture, appartient à la culture occidentale et à son nihilisme puisque l'idée même d'une vérité universelle et d'un humanisme transculturel (comme par exemple la doctrine du droit naturel ou des fondements ultimes) a grandi à l'intérieur de cette culture déterminée. Quand elle devient consciente de cela, la philosophie occidentale devient nihiliste ; elle prend acte que l'argumentation elle-même est toujours située historiquement et culturellement et que l'idéal de l'universalité est lui aussi « compris » d'un point de vue déterminé. Mais ainsi le nihilisme devient herméneutique : pensée qui sait pouvoir viser à l'universel seulement en passant par le dialogue, l'accord et, si on veut (*cf. Credere di credere* et *Dopo la cristianità*...[1]) la *caritas* (charité). « *Veritatem facientes in caritate* »[2], la formule paulinienne, qui par ailleurs fait écho, et peut-être pas de manière si éloignée que cela, à *l'aletheuein*[3] de l'*Éthique à Nicomaque* aristotélicienne, signifie, traduit dans les termes de la philosophie d'aujourd'hui, que la vérité naît dans l'accord et par l'accord, et non inversement, que l'on se met d'accord quand tous ont découvert la même vérité objective.

Pour nous, l'émancipation est le sens même du nihilisme si on lit ce terme nietzschéen à la lumière d'une autre expression capitale du philosophe allemand : « Dieu est mort, à présent nous voulons que vivent des dieux ». La dissolution des fondements (dans laquelle

---

1. *Credere di credere. É possibile essere cristiani nonostante la Chiesa*, Garzanti, 1996 [trad. en français sous le titre : *Espérer croire] ; Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso,* Garzanti, 2002. Cf par exemple : « La prédication chrétienne de la charité, n'est pas seulement, ou n'est en rien, une conséquence éthique, voire édifiante, de la révélation de la vérité « objective » à propos de notre nature d'enfants de Dieu. Elle est plutôt un appel qui provient du fait historique de l'incarnation [...] et qui nous parle d'une destination nihiliste de l'être, d'une téléologie de l'affaiblissement de toutes les rigidités « ontiques » au profit d'un être onto-logique — c'est-à-dire du *Verbum, Logos*, parole échangée dans la *Gespräch* (dialogue) que, en tant qu'existant historique, nous sommes. » *Dopo la cristianità*..., p. 118. [toutes les notes sont de la traductrice]
2. *Cf.* Ep 4, 15 qui peut se traduire par «vivant selon la vérité et dans la charité » (Bible de Jérusalem) ou « confessant la vérité dans l'amour » (Trad. Œcuménique de la Bible).
3. Mot grec signifiant vérité, littéralement : absence d'oubli.

on peut également reconnaître le moment de passage du moderne au post-moderne ; *cf. La fine della modernità*[4]...) est ce qui libère ; avec, encore une fois, un authentique renvoi à l'expression évangélique selon laquelle « la vérité vous rendra libres ». Ce n'est pas de savoir comment sont les choses « réellement » qui vous libérera : est-ce découvrir finalement le théorème de Pythagore ? L'ordre géométrique nécessaire du monde ? La relativité de Einstein ? Mais seul est vérité ce qui vous libère, c'est donc surtout la « découverte » qu'il n'y a pas de fondements ultimes devant lesquels notre liberté doive s'arrêter, contrairement à ce qu'ont toujours prétendu nous faire croire les autorités en tous genres qui voulaient justement commander au nom de ces structures dernières. L'herméneutique est la pensée du nihilisme accompli, la pensée qui vise à une reconstruction de la rationalité après la mort de Dieu, contre toute dérive du nihilisme négatif, c'est-à-dire contre le désespoir de qui continue à cultiver le deuil parce que « il n'y a plus de religion ».

II

La mort de Dieu et le fondement de la vérité

On comprend que tout cela ait des effets significatifs sur la manière de concevoir l'éthique, le droit et la politique. Sera-t-il encore possible, après la mort de Dieu, de parler d'impératifs moraux, de lois non fondées sur l'arbitraire, et d'un horizon émancipatif de la politique ? Les essais de ce livre n'ont pas la prétention de donner une réponse exhaustive à ces demandes – mais ils ne se limitent pas non plus à en faire écho rhétoriquement – comme le fait trop souvent le tragique contemporain qui s'épuise dans une rhétorique emphatique sur la nature problématique de la situation humaine et cela, souvent, pour préparer le « saut dans la foi » (qui devient alors un saut dans la pure irrationalité et conséquemment dans l'abandon à l'autoritarisme dogmatique des églises, des comités centraux ou des chefs charismatiques) ou bien pour se maintenir dans la pure et simple

4. Ouvrage de l'auteur également paru chez Garzanti.

conscience que « de solution il n'y en a pas », avec la présomption tacite que, socratiquement (mais Nietzsche avait raison de démasquer le rationalisme optimiste de cette attitude), il est cependant mieux de savoir que l'on ne sait pas.

Le débouché herméneutique du nihilisme tragique et négatif comporte aussi, naturellement, la reprise de nombreux aspects de ce dernier : on dirait, avec Nietzsche, qu'on ne peut construire sans détruire. Ou encore, de manière plus réaliste, que la mère des autoritarismes métaphysiques est encore toujours enceinte et qu'ainsi la tâche de la sécularisation – qui est de démasquer la sacralité de tout absolu, de toute vérité ultime – est bien loin d'être devenue inactuelle. Une affirmation dont la politique, le droit et la vie sociale offrent de continuels témoignages, non seulement en Italie où l'Église catholique continue à (prétendre) imposer d'irraisonnables limites aux lois de l'Etat (on pense aux unions civiles, à la recherche sur les embryons, à l'euthanasie) ; mais aussi, désormais, à la politique internationale où la domination américaine déguisée d'un humanitarisme démocratique menace d'imposer une sorte d'état universel de police « légitimé » par le (prétendu) respect des droits humains, ou de ceux que l'empire considère tels. Le nouveau Napoléon ne finira-t-il pas par susciter une quelque autre nouvelle révolte « romantique » des nations – des cultures, des peuples (avec toutes les réserves que ces termes comportent) contre la *pax americana* imposée par les armes ?

III

Herméneutique et liberté

Essayant de se mesurer aussi – bien que de façon purement théorique – avec de tels problèmes, l'herméneutique hérite donc d'abord, pour une large part, des contenus critiques et « destructifs » du nihilisme tragique. Avec deux ouvertures, cependant, à une dimension constructive. Avant tout : on ne doit pas croire que la mort de Dieu est une vérité enfin atteinte et sur la base de laquelle pouvoir fonder dogmatiquement un quelconque droit naturel à l'athéisme, à un monde « infondé », ou à quelque surhomme de type nazi. C'est dire que le nihilisme constructif de l'herméneutique doit se défendre, non seulement du retour névrotique des autoritarismes, mais également du durcissement métaphysique de l'hostilité aux fondations (qui s'accorde très bien, par exemple, avec

l'imposition de la liberté et de la démocratie au moyen d'interventions armées contre ceux que le président Bush a appelé les « états voyous» ; qui, certes, le sont, mais ce n'est pas à Bush, ni à une ONU transformée en tribunal éthique, de les juger comme tels).

A tous ces bouleversements du nihilisme, l'herméneutique oppose avant tout le principe même de la pluralité des interprétations et donc du respect de la liberté de choix de chacun. Il ne s'agit, certes, guère plus que de la rationalité argumentative de Habermas ; mais dépouillée ici des résidus du rationalisme métaphysique qui infiltre encore cette théorie, laquelle – avec son idéalisation d'un savoir libéré de l'opacité et au fond modelé sur la méthode scientifique – risque toujours de légitimer un monde futur dominé par les "experts" de divers types. Les armes de la critique du nihilisme négatif, donc, restent aussi déterminantes pour donner à l'herméneutique son caractère constructif. Tenter de modeler des lois, des constitutions et des mesures politiques ordinaires sur l'idée d'une libération progressive des normes et des règles à l'égard de toute prétendue limite « naturelle » (c'est-à-dire évidente seulement pour qui détient le pouvoir) est déjà l'esquisse d'un projet politique positif. Je n'oublie pas que même la lutte contre la faim dans le monde était justifiée, il y a quelques années, par un théoricien proche d'Habermas comme Karl Otto Appel (*cf. Transformation der Philosophie,* 1973), sur la base du respect des droits égaux de l'interlocuteur imposé par n'importe quel usage du langage ; sous peine d'une contradiction performative. C'est-à-dire : si je parle même seul avec moi-même je dois respecter des règles : de ce respect, je suis responsable devant n'importe quel interlocuteur, ce qui signifie que je reconnais à n'importe quel interlocuteur mes propres droits ; mais alors je dois aussi lui assurer positivement les conditions pour l'exercice de ces droits, et donc les conditions humaines de survie.

À présent, l'idéal herméneutique (et « nihiliste ») de fonder toute loi et tout comportement social sur le respect de la liberté de chacun et non sur des normes prétendues objectives ou « naturelles » a des conséquences positives beaucoup plus vastes encore que celles de Appel dans son écrit des années soixante. La paix, par exemple – non pas entendue au sens trop théologique de « tranquillité de l'ordre » selon l'expression augustinienne qui a permis à l'Église catholique les pires silences sur le fascisme et sur le nazisme – est un droit humain fondamental dont l'actualité et la problématique sont tristement venues au premier plan ces derniers temps. Réformer les constitutions

et rédiger les lois en tenant compte ainsi de ces droits ne serait-il pas aussi la base d'un programme politique positif ? Et au fond ce qui marque le (nécessaire) passage du libéralisme à la démocratie et, selon nous, au socialisme : pour réaliser vraiment les droits de la liberté prêchées par le libéralisme il est nécessaire de ne pas laisser les choses aller « selon leurs propres principes » (c'est le « naturalisme » inacceptable de Adam Smith !), par exemple les lois du marché ; mais il faut construire les conditions d'égalité qui, précisément, ne sont pas données « naturellement ».

Gianni VATTIMO
Philosophe, Université de Torino (Italie)
et Député au Parlement européen
(traduit par Isabelle Chareire)

Didier GONNEAUD

Nihilisme : Passion du rien ou vacuité du sens ?

I

"Dans son cœur, l'impie a dit : "Dieu n'est pas"..."

Lorsqu'il écrit, autour des années 1070, son *Proslogion* (saint Anselme de Cantorbéry, *Fides quaerens intellectum, id est Proslogion, liber Gaunilonis pro insipiente*)[1], Anselme prend pour fil conducteur de sa méditation ce verset du Psaume 14 (13). Cherchant à faire se rejoindre une affirmation croyante et une affirmation rationnelle de Dieu, explorant une voie permettant à la raison de justifier spéculativement ce que la foi enseigne, ce texte propose un cheminement à la fois dialectique et spirituel. Ce cheminement vise à arracher l'affirmation de l'existence divine à son contraire, à ce "Dieu n'est pas" ("*non est Deus*", *id.*, p 13) de l'insensé. La démarche d'Anselme est saisissante : du "*non est*" posé par la ruse de l'insensé, la pensée extrait la nécessité d'un Dieu "dont rien ne peut être pensé de plus grand" ("*quo nihil majus cogitari potest*". *Ibid.*). A travers un "*nihil*", le *"non est"*de l'insensé

1. Texte et traduction par Alexandre Koyré, Paris, Vrin, 1954².

sert de point d'appui pour affirmer la grandeur de Dieu. Le mouvement logique de cette affirmation repose sur un déplacement : à partir d'une négation *(non est Deus)*, le rien *(nihil majus)* est le principe formel d'une affirmation à la fois rationnelle et croyante de la transcendance divine.

Il faut s'arrêter quelques instants sur cette dynamique introduite par le "*nihil*". Un des principaux reproches faits à l'argumentation du *Proslogion* est d'enfermer Dieu dans une définition positive, puis de tirer inconsidérément les conséquences logiques de cette définition. La faiblesse de l'argument viendrait alors d'une sorte de contradiction : il commence par définir l'indéfinissable, se donnant dès le point de départ une évidence qu'il se surprend ensuite à découvrir au point d'arrivée. Or, par la médiation paradoxale du "*nihil*", l'affirmation de Dieu n'est pas le résultat d'une définition : à travers le rien, une voie négative va au bout d'elle-même, jusqu'à poser l'affirmation au cœur d'une négation. De Dieu, il n'est pas affirmé positivement qu'il est quelque chose, mais que rien ne peut être pensé de plus grand : à partir de ce premier renversement d'un "*nihil*" retournant le "*non est*", la suite du texte opère un deuxième renversement. Au chapitre 15, le Proslogion pose que "celui dont rien de plus grand ne peut être pensé" est identiquement celui "qui est plus grand que l'on ne peut concevoir" (*"majus quam cogitari possit*"). Le mouvement ascendant de l'affirmation est ainsi porté à son ultime étape par l'énigmatique puissance d'un "*nihil*".

De ce rappel d'un texte fondamental de la tradition occidentale, nous pouvons tirer quelques conséquences pour le sujet qui nous préoccupe. Le "*nihil*" apparaît comme l'ombre portée de l'affirmation de Dieu, sur le fond d'un "*non est*" opposé. Y a-t-il là un pur ordre d'exposition, Anselme se servant du "*non est*" de l'adversaire pour mieux affirmer une transcendance divine laissant victorieusement derrière elle ce "*non est"* renvoyé à sa vacuité insignifiante ? Ou bien l'affirmation de Dieu peut-elle faire l'économie d'un affrontement à l'énigme du rien, et de tout ce qu'éveille cette énigme dans le dynamisme de la pensée ?

Il y a donc une inquiétude latente dans la démarche du Proslogion, au moment où elle tente de surmonter victorieusement le "*non est Deus*" de l'insensé. En cohérence avec le verset biblique qui met en mouvement sa pensée, Anselme réduit l'insensé à sa négation de Dieu. L'insensé, c'est celui qui pense que Dieu n'est pas. Mais est-ce bien d'abord par rapport à cette négation de Dieu que l'insensé se définit

comme tel ? A travers le "*non est Deus*" l'insensé ne pose-t-il pas en fait un rien beaucoup plus radical, un rien appelé à ressurgir au cœur même de l'affirmation de la transcendance divine ? Finalement, quel est ce rien qui permet à Anselme d'affirmer Dieu ?

Il faudrait alors se demander si, du point de vue de l'insensé, la négation de Dieu n'est pas seconde, instrumentale, par rapport à l'affirmation centrale et décisive qu'il n'y a rien, même si bien sûr il faudrait interroger la possibilité d'une telle affirmation. Le Psaume 14, et Anselme avec lui, irait alors un peu vite en interprétant d'abord par rapport à Dieu, ce qui peut-être vaut d'abord comme tel pour l'insensé, et qui ne vaut par rapport à Dieu qu'en second. Aussi bien pour l'insensé que pour le sage, Dieu ne serait-il pas finalement qu'une sorte de détour, l'insensé se servant de Dieu d'abord en vue d'affirmer passionnément le non-être, et le sage, en un deuxième moment rendu énigmatiquement possible par le premier, d'abord en vue de l'être et en vue de neutraliser la menace du non-être ?

Nous nous trouvons sans doute là au point exact où, entre la théologie et les pensées du nihilisme, il ne semble pas pouvoir y avoir autre chose que des malentendus insurmontables. Lorsqu'il est compris à partir des répercussions théologiques de sa position, l'insensé n'est-il pas pris au piège ? Ne refuse-t-on pas la manière dont il parle pour mieux refuser par avance ce dont il cherche à parler ? Sur ce point, l'évolution du texte biblique est significative. Le texte hébreu du psaume dit simplement que l'insensé pense "en lui-même" qu'il n'y a pas de Dieu. La version grecque des Septante, reprise par Anselme, traduira "en lui-même" par "en son cœur". Passer de "en lui-même" à "dans son cœur", c'est comme insinuer qu'il y a, de la part de l'insensé, une décision, voire une passion obstinée de penser que Dieu n'est pas. L'insensé est suspecté de se contraindre à penser ce qu'il pense, et à le penser contre nature. L'approche éthique prime alors sur l'analyse conceptuelle : d'elle-même, la pensée ne saurait nier Dieu, il faut qu'elle y soit contrainte par une passion du cœur exigeant qu'elle nie ce que d'elle-même elle affirmerait naturellement. L'insensé se met lui-même dans une position intellectuellement contradictoire, et c'est dans l'éthique qu'il faut chercher les racines de cette contradiction : autant que d'une réfutation théorique, l'insensé relève d'une évaluation morale, et il faut mettre à jour les perversités s'auto-justifiant à travers l'affirmation que Dieu n'est pas.

A l'intérieur de la théologie, cette sorte d'écran d'une approche qui comprend l'insensé en dénonçant d'abord une perversité morale, en déconstruisant l'idolâtrie de son athéisme, se traduit par une difficulté croissante à saisir ce dont on parle exactement. Le mot de nihilisme fait sans doute partie de ces termes commodes par où un ensemble un peu diffus de phénomènes culturels sont appréhendés et sans doute nivelés à travers un jeu de miroir. Dans ce jeu, le croyant cherche à se définir par la distance qu'il veut mettre entre lui et l'insensé. Pour mieux creuser cet écart, on parlera confusément de mentalité nihiliste, de destruction des valeurs, d'esprit négatif, de permissivité nihiliste...

"Nihiliste" : nombreux sont alors ceux qui peuvent relever d'une telle qualification, mais quelqu'un s'est-il jamais ainsi défini ? L'exemple le plus caractéristique est la façon dont est compris le nihilisme pensé par Nietzsche, comme s'il en faisait l'objet d'une revendication. Que Nietzsche ait annoncé le nihilisme comme destin inéluctable de l'Occident malade de sa propre histoire, qu'il ait aussi, pour une part, compris son œuvre comme l'exigence de précipiter ce destin dans l'espoir d'en sortir plus radicalement, cela suffit-il pour qu'on puisse théologiquement interpréter sa pensée comme une passion ou une apologie pour le rien ? N'y aurait-il pas là plutôt l'expérience d'une non-évidence de l'être, par-delà les fausses assurances des discours qui prétendent trop vite en saisir le sens ? La complexité d'une approche théologique du nihilisme apparaît alors : lorsqu'elle réduit par avance le nihilisme à une corruption morale, la théologie chrétienne ne court-elle pas le risque de ne plus reconnaître ce que le nihilisme peut lui dire de l'intérieur d'elle-même, en la reconduisant à l'inévidence première de l'être ?

La logique propre de l'argument d'Anselme peut ici nous servir de point de repère : quel lien y a-t-il entre l'insensé et sa proclamation que Dieu n'est rien ? Finalement, qu'est-ce qu'être insensé ?

Le mérite d'Anselme est de prendre au sérieux la position de l'insensé : c'est bien parce qu'elle l'a tourmenté, inquiété en profondeur, mis devant la possibilité d'une absence de sens, qu'il cherche avec autant d'ardeur à tracer une route pour retourner le "*non est Deus*" en affirmation de celui dont "rien de plus grand ne peut être pensé". Mais ce retournement indique combien la position de l'insensé ne peut être pleinement comprise que si elle est resituée au sein même de l'affirmation de Dieu. La continuité énigmatique entre le "*non est*" de l'insensé et

le "*nihil*" du croyant montre que la frontière n'est pas étanche : il n'y a pas d'un côté le nihilisme enfermé dans la vacuité de tout sens, et de l'autre le croyant rivé à son affirmation. L'itinéraire même de l'argument d'Anselme ne signifie-t-il pas, au moins implicitement, que le croyant est concerné de l'intérieur par l'insensé ?

II

Le néant et le rien

Par-delà les jeux de miroirs faciles, il faut alors comprendre les liens souterrains entre le nihilisme et le christianisme. On peut déjà repérer que les pensées modernes du nihilisme se sont historiquement formulées au sein du christianisme : même si la plupart des traditions religieuses tentent, en Orient comme en Occident, d'articuler le néant et l'être, ce lien prend une figure tout à fait originale en christianisme. Lorsque Hegel affirme l'identité spéculative de l'être et du non-être, il reprend à la racine l'interdit parménidien défendant de prendre la voie qui nie leur opposition, mais il cherche aussi à réinterpréter la totalité de la tradition chrétienne : si le néant, comme absence d'être, est par définition extérieur à l'être, le rien, le "*nihil*" entretient avec l'être des rapports beaucoup plus subtils, dont l'argumentation d'Anselme garde la trace. N'y a-t-il pas, au centre de l'expérience chrétienne, une sorte d'énigme où la plénitude de l'être va toujours avec une fécondité du rien ?

Il est difficile ici de fixer les mots, au moment où la pensée fait à ce point retour sur elle-même, et affronte le grave avertissement des linguistes et des grammairiens soulignant combien les problèmes métaphysiques ne sont parfois qu'un pur jeu verbal. Peut-on cependant situer une différence entre "rien" et "néant", et repérer dans cette différence la manière dont les pensées du nihilisme reconduisent le christianisme à sa vérité ?

Dans sa concision elliptique, la célèbre maxime de Pascal semble tourner autour d'une difficile syntaxe entre néant, tout, et rien :

"Car enfin, qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout..." (Pensées, 199).

Ce balancement pascalien entre le néant et le rien est sans doute un effet littéraire particulièrement efficace. Mais, plus profondément,

il fait aussi saisir la position originale d'un rien, source du vertige qualifiant très exactement la conscience qu'a l'homme d'être "milieu". Vertige, parce que l'être n'est pas le simple contraire du néant : si l'être se définissait comme la simple exclusion du néant, le vertige existentiel ou l'angoisse de la pensée ne seraient que des pathologies psychologiques, et non une épreuve métaphysique mettant l'homme face à lui-même. Si l'être n'est que l'exclusion du néant, alors la pensée est déterminée par cette bipolarité, et n'aurait qu'une seule alternative : accepter immédiatement l'auto-position de l'être excluant le néant, ou nier l'incompatibilité absolue entre l'être et le néant. Les pensées du nihilisme restent prisonnières de cette alternative, dont elles choisissent la seconde possibilité. Mais, s'il s'affronte de l'intérieur aux pensées du nihilisme, s'il ne se contente pas de les écarter artificiellement de l'extérieur, s'il va aussi jusqu'à contester l'alternative entre être et néant qui les fait naître, le christianisme peut alors faire valoir son originalité propre.

III

L'affirmation chrétienne de l'être

Parce qu'il ne pose pas seulement l'alternative du néant et de l'être, mais qu'il entre aussi dans l'énigme du rien, le christianisme est plus qu'une affirmation abrupte de l'être, auquel s'opposerait nécessairement une affirmation tout aussi directe et abrupte du non-être : une telle immédiateté entraînerait alors, entre christianisme et nihilisme, un nécessaire et permanent renversement l'un dans l'autre. L'affirmation chrétienne de l'être est travaillée de l'intérieur par une confrontation non pas au néant, mais au rien. En tant que simple opposé de l'être, le néant dit seulement la condition logique dans laquelle l'affirmation risque toujours de se renverser : de par la structure rationnelle de la pensée humaine, procédant par composition et division, progressant par jugements discursifs, l'affirmation et la négation s'appellent conceptuellement l'une l'autre. Le néant, c'est alors cette pure abstraction que pose face à soi l'affirmation de l'être, et les logiciens ont, à juste titre, attirés depuis longtemps l'attention sur le danger de cette abstraction, et le risque de vider l'être, de le rendre insignifiant à partir de cette abstraction.

En revanche, l'expérience du rien ne se résume pas seulement à l'alternative logique de l'être et du néant. Qu'il soit le "*nihil*" permettant à Anselme de renverser le "*non est Deus*", qu'il soit le vertige pascalien de la conscience, le rien apparaît comme une expérience décisive pour que Dieu ne soit pas le simple prolongement d'un être immédiatement assuré de soi et évident. De ce point de vue, christianisme et pensées du nihilisme ont quelque chose à se dire. Il faut éprouver de façon forte et décisive une certaine densité de l'être pour soutenir en face le rien qui empêche de réduire l'être à une pure auto-position de soi par soi. L'éblouissante beauté de l'être est toujours indissociable d'une fragilité, impossible à scruter en elle-même : au cœur de la force d'être, le rien est la présence énigmatique de cette fragilité, ou plus exactement de cette vulnérabilité.

Jusqu'à quel point le christianisme n'est-il pas alors invité, par l'émergence historique des différentes pensées du nihilisme, à scruter à nouveau cette énigme, et à la retrouver comme son bien le plus propre ? Le christianisme n'a-t-il pas parfois neutralisé ce paradoxe du rien au cœur de l'être, au sens où être, c'est accepter de n'être rien par rapport à soi, et de se rendre librement dépendant d'autrui ? Le rien est alors nécessaire pour faire valoir le sens proprement chrétien de l'être, c'est-à-dire sa révélation ultime dans le mystère de la personne, qui n'existe que par relation, bien plus, qui n'existe que comme relation. La personne échappe à l'alternative abstraite du néant et de l'être, parce qu'elle n'est rien par rapport à elle-même, et tout en relation à autrui.

Comme le christianisme, et peut-être en partie grâce à lui, les pensées du nihilisme sont sans doute confrontées à cette énigme du rien au cœur de l'être. Mais au lieu d'y découvrir le chemin conduisant vers "celui qui est plus grand que l'on ne peut concevoir", elles dissolvent cette énigme en direction d'une mortelle fascination pour le néant. Nous pouvons alors mieux comprendre à la fois ce qu'ont en commun l'insensé et le croyant, et voir où se séparent leurs chemins. Comme l'insensé, le croyant est face à l'énigme du rien. L'un et l'autre sont devant l'inévidence de l'être, qui ne s'impose pas lui-même à partir de lui-même. L'un et l'autre éprouvent que l'être ne dévoile pas immédiatement son sens, parce qu'il y a en lui une vulnérabilité à respecter, et une vacuité à traverser. Cette énigme du rien, l'insensé la fait retomber dans l'aporie du néant, et il déclare un "*non est*" absolu et contradictoire. Les pensées du nihilisme tentent d'explorer cette chute, peut-être pour

en sortir, sans doute aussi pour aller jusqu'au bout d'une fascination pour le néant, et elles gardent la marque de cette ambiguïté.

En retour, le christianisme ne pourra sans doute répondre à cette dissolution qu'en montrant comment le rien n'est pas une obscure et perverse auto-négation de l'être s'affirmant contradictoirement comme néant, mais que la pensée n'affronte l'énigme du rien que parce qu'elle est d'abord précédée par la vulnérabilité de l'être, jaillissant non pas comme auto-possession de soi par soi, mais comme relation et réciprocité.

Didier GONNEAUD
Faculté de théologie de Lyon



Patrick ROYANNAIS

Pensée de rien et foi chrétienne

« Rien » conduit la pensée à l'échec. Ce serait ce que l'on appelle un virus ou un *bug* en informatique ; cela met en panne tout le système, le détruit de l'intérieur. Les conséquences sont parfois dramatiques.

Comment penser le rien ? Et déjà c'est trop dire. Comment penser « rien » ? L'article est de trop qui substantive le pronom – le nominal convient-il de dire – ou l'adverbe[1]. N'y a-t-il pas contradiction à ramener rien du côté de la substance ?[2]

I

Peut-on penser le rien ?

Admettons la simplification selon laquelle la pensée occidentale ne saurait se déployer sans « être ». Parménide écrit en son troisième

1. Tous les bons dictionnaires rapportent que le sens négatif du mot est moderne, c'est-à-dire postérieur au XVI[e] siècle.

2. Il faut bien sûr renvoyer à R. DEVOS, « Parler pour ne rien dire », *Matière à rire, L'intégrale*, Olivier Orban, Paris 1991, pp. 272-273 :
« Car rien... ce n'est pas rien. La preuve, c'est qu'on peut le soustraire.
Exemple : Rien moins rien = moins que rien ! Si l'on peut trouver moins que rien, c'est que rien vaut déjà quelque chose ! On peut acheter quelque chose avec rien ! En le multipliant !
Une fois rien... c'est rien ! Deux fois rien... ce n'est pas beaucoup !
Mais trois fois rien !... Pour trois fois rien, on peut déjà acheter quelque chose... et pour pas cher ! ».

fragment : « C'est même chose que penser et (penser) l'être. »[3]. Il ne s'agit pas pour lui d'une théorie mais d'une sorte d'élucidation de ce qu'est la pensée, un simple constat ou la mise en évidence de la situation de la pensée. Essayez donc de penser sans attribuer “être” à ce que vous pensez ! Du coup, penser « n'est pas » ne peut se faire sans risque de rendre vaine l'activité de penser (fragment 2).

Or nous disons, à défaut de le concevoir, « rien » et « n'est pas ». Et cela ne fait pas toujours « planter le système ». Mais ce à quoi Parménide ne semble pas attentif, c'est que si seul « est » est possible pour la pensée, on ne sait pas ce que veut dire « est » ou être. L'histoire de l'ontologie peut être comprise comme la longue exploration de ce que signifie « être », de ce qui est en jeu dans la prononciation de « est ». Cette histoire, dans la philosophie occidentale, semble mener à une aporie : non pas une impasse, mais l'impossibilité de déboucher, c'est-à-dire l'impossibilité d'un dernier mot sur « être », l'impossibilité de définir « être ». Nous ne cessons de parler « être », nous ne savons penser sans « être » et en même temps, nous ne savons pas ce que « être » veut dire. Voilà une situation bien curieuse.

Etre, comme rien, risque toujours d'être substantivé. Il est bien difficile de ne pas parler de « l »'être. L'ontologie de la substance, pour parler comme Ricœur, est, pour le coup, une impasse ; elle n'entraîne cependant pas toute réflexion sur « être » dans la vanité stérile[4]. Il faut bien tenter de comprendre ce que nous faisons lorsque nous parlons l'être. Cela ne peut se faire qu'en renonçant à comprendre l'être comme un objet, indépendamment de celui qui parle. L'ontologie ne trouve pas sa vérité dans l'objectivité, au sens de ce qui serait vrai indépendamment du sujet. Alors être doit être pensé non comme une substance, là, présente (*prae-ens*), devant moi, mais comme une tâche qui m'incombe ou un présent (*donum*) qui ouvre la possibilité du

3. Traduction de C. Ramnoux, *Parménide et ses successeurs immédiats,* Ed. du Rocher, Paris, 1979. Ce n'est pas le lieu de discuter ou de rapporter les discussions sur ce fragment. A part J. Beauffret qui insiste sur « le même », *Les Etudes parménidiennes* sous la direction de P. Aubenque (Vrin, 1987), la Pléiade (1988), M. Conche (1996) vont dans le même sens que C. Ramnoux. (το; γα;ρ αυϖτο; νοειэν εϖστιν και; ει&&ναι.)

4. Voir P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, pp. 354-355. Pour être aujourd'hui possible, l'ontologie doit 1/ ne pas se réduire à une théorie de la substance ; 2/ non seulement être question sur l'étant mais aussi sur l'étant dont il y va de son être de poser la question de l'être, bref une ontologie qui échappe à l'ontothéologie ; 3/ penser l'être comme persévérance ou effort pour exister.

sens ; il s'agit de désubstantiver être et de maintenir ouvert ce qu'il rend possible, l'advenir du monde dans la parole.[5]

Lorsque l'on parle de l'être de tel *étant* en tant que *tel* étant, le discours concerne assurément l'être. Mais il convient de le dire *ontique* : certes on parle d'un étant, mais ce n'est pas qu'il *soit* qui importe, mais qu'il soit *tel* ou *tel*.

Le propos est *onto-logique* lorsqu'il en retourne et de l'être et de la parole, ou bien, de l'être et de celui dont il y va de lui-même en son être de poser la question de l'être. Penser la question de l'être indépendamment de l'étant qui la pose, c'est, sous prétexte d'objectivité, faire de l'être un objet, c'est-à-dire passer à côté de ce qu'est l'être, qui n'est pas un objet, mais ce qui accompagne la pensée, la rend possible.

Lorsque l'on ignore cette distinction de l'ontique et de l'ontologique, on réduit en fait l'ontologie à l'ontique sans percevoir tout ce que l'on s'interdit de penser, l'être lui-même autrement que comme objet. C'est cette ignorance que l'on désigne du terme péjoratif d'ontothéologie, ou de métaphysique. Il faut se situer du point de vue de Dieu-même pour désigner ce que sont les choses indépendamment de la perception, toujours située, surtout lorsque ce que l'on observe, c'est l'être, et que cela ne peut pas ne pas concerner en son être le plus profond, celui qui observe.

Une pensée de « rien » relève de l'ontologie. A propos de rien comme de être, il faut résister à un savoir comme contenu « objectif », maniable, maîtrisable comme les outils de la technique. Le caractère aporétique de la question de être entraîne celui de la question de rien. Pour l'ontologie comme pour le nihilisme – ici conçu comme pensée de rien et non comme théorie du rien – il faut tenter de ne pas se prendre les pieds dans le tapis de l'ontothéologie.

L'ontologie comme le nihilisme serait alors des pensées limites, des lieux (de) critique(s) du discours, le renoncement au dernier mot

---

5. On reconnaîtra ici sans difficulté ce que F. Dosse appelle un « heideggerianisme bien tempéré ». F. Dosse, P. Ricœur, *L'essence d'une vie*, La Découverte, Paris, 1997, pp. 418-425.

du savoir et à la possibilité de l'adéquation entre les mots et les choses[6].

Penser ainsi c'est rendre à la vérité tout son champ et refuser qu'elle se réduise à la certitude ou exactitude. En effet, lorsque l'on réduit l'être à un objet, maniable, définissable indépendamment de l'homme, elle relève de la vérification et, partant, le vrai n'est rien autre que le vérifiable. Dans la pensée de l'objectivation, de la techno-science, ne peut être vrai quoi que ce soit qui échappe au vérifiable, à la quantification et à la certitude. Les sens, la foi, l'amour ne peuvent être vrais, il ne sont que sentiments ou illusions. Rendre l'être à l'ontologie, c'est se donner la possibilité de penser le vrai de la vie de l'homme, celui qui pense l'être.

Une pensée de rien ne peut donc être une théorie du rien, comme une pensée de l'être une définition de l'être. Contre cette acception défectueuse du nihilisme, Nietzsche est le meilleur guide[7]. Le nihilisme comme théorie du rien n'est qu'une forme de la décadence occidentale, l'incapacité à assumer une vie jamais assurée, un sens toujours mis en péril et en crise par la positivité agressive du non-sens, le tragique de l'existence humaine. Ce n'est pas parce que le monde n'a pas de sens évident que l'on échouerait à vouloir mettre le sens en évidence. Au contraire, le monde recèle autant de sens qu'il est possible d'en créer. La vie, à l'image de la création artistique, est création de sens à partir d'un pâtir du monde.

La contestation nietzschéenne du nihilisme n'en a pas pour autant fini avec rien. Heidegger, en bon lecteur de Nietzsche, formule une possibilité de toucher « rien », non pas dans un concept ou une théorie,

---

6. Une philosophie ou une théologie de la création *ex nihilo* gagneraient à se développer dans un contexte ontologique de la pensée de rien. Ce serait un autre article. On pourrait ainsi premièrement échapper à l'ontothéologie ; dire des étants qu'ils sont substances n'aide pas à les comprendre dans leur statut de créés. La question de la création n'est pas celle de savoir pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien, mais celle de la reconnaissance du statut de dépendance du créé. Deuxièmement, on risquerait moins la confrontation avec l'incohérence de la métaphore de l'artisanat. Dieu ne fabrique pas lorsqu'il crée et, de surcroît, ne vient de lui ce qui est suscité dans l'être, puisque ce n'est pas à partir de lui mais de rien que tout a été fait. La création est relation (*Cf.* Saint THOMAS, *Somme théologique*, 1a, q. 45). Pour penser la création, l'onto(théo)logie n'est pas le bon chemin et là aussi, comme ce que nous verrons par la suite, rien est limitation voire correction ontologique.
7. Une lecture très stimulante de Nietzsche de ce point est proposée par M. HAAR, *Par-delà le nihilisme, Nouveaux essais sur Nietzsche,* PUF, Paris, 1998.

mais dans une expérience qui permet au *Dasein* de parvenir à lui-même.

Après cette longue introduction sur le positionnement ontologique du nihilisme, je propose de nous aventurer en deux espaces où le christianisme est confronté à rien. Le premier est une expérience, celle de rien, une des formes de l'anéantissement, le second, la possibilité même de la parole croyante.

II

L'expérience du rien

Le néant néantise – *Das Nicht nichtet,* écrit donc Heidegger. Le rien ne fait que s'éprouver comme force d'attraction destructrice de tout. Cette néantisation oblige, elle arrête, tient en suspend au bord de l'abîme, et parfois… on sombre. Même psychiatrique, elle ne nous est pas étrangère, et c'est la force de l'œuvre de Sarah Kane, après tant d'autres.

Son dernier texte, qui précède de quelques mois son suicide, peut nous aider à fréquenter en nous ce qu'il en est de cette expérience de néantisation.

> « En feu dans un tunnel brûlant de consternation, mon humiliation est totale quand je tremble sans raison et trébuche sur les mots et n'ai *rien* à dire sur ma "maladie" qui d'ailleurs se résume à savoir qu'il n'y a absolument *rien* à faire puisque je vais mourir. Et je suis acculée par la douce voix psychiatrique de la raison qui me dit qu'il y a une *réalité objective* où mon corps et mon esprit ne sont qu'un. Mais *je n'y suis pas* et n'y ai jamais été. Dr Ci l'écrit et Dr Ça s'essaie à un murmure compréhensif. Et me regardent, me jugent, flairent l'échec débilitant qui me suinte des pores, l'emprise de mon désespoir et la panique dévorante qui m'inonde tandis que je fixe épouvantée le monde et me demande pourquoi ils sont tous là à me sourire et à me regarder tout en ayant secrètement connaissance de la honte qui me fait mal.
>
> La honte la honte la honte.
>
> Noie-toi dans ta putain de honte.
>
> […]
>
> Et alors que je croyais que vous étiez différents et que peut-être même vous ressentiez la détresse qui passait parfois sur votre visage et menaçait de déborder, *vous aussi vous protégiez vos arrières* de merde. Comme n'importe quel autre stupide de salopard de mortel.
>
> Dans mon esprit c'est là trahison. Et c'est mon esprit le sujet de ces fragments troublés.

Rien ne peut éteindre ma colère.

Rien ne peut restaurer ma foi.

Ce n'est pas là un monde où je souhaite vivre. »[8]

L'échec, le mise en échec de la vie et du sens. La stratégie de protection, *haute trahison*, pour ne pas sombrer à son tour dans le trou noir que la raison tente d'ausculter. Rien à dire et rien à faire. Si quelque chose avait pu donner espérance pour apaiser et permettre de croire, c'est encore rien. Il n'y a que le recourbement autiste, contamination par rien de toutes les relations. Il n'y a plus de communication parce qu'à leur tour les relations sont rien. La solitude extrême, tel est le tableau, et le suicide est le dernier acte de la lassitude, une si grande fatigue…

Que reste-t-il à la prédication chrétienne ? A situer le christianisme en face du nihilisme, comme réplique, comme réponse et solution, on fera du christianisme un discours. En face de l'expérience de la néantisation, le sort de tout discours est celui de la théodicée. Le discours prétend *justifier Dieu.* Mais c'est plutôt et l'inanité du discours et la mort de Dieu – ce qui n'a pas manqué d'arriver dans l'histoire de la pensée, après Leibniz est venu Nietzsche. Or *Dieu seul justifie.*

La plainte seule, la compassion seulement, au risque de s'affronter elle aussi au néant en sa puissance de néantisation, pourrait être audible. Il n'y a pas un discours, il ne peut y avoir de discours chrétien, parce que le rien néantise, et le discours ne tient pas longtemps. Ce n'est pas discours, mais le Christ qui se tient face au rien. On n'explique pas le mal ou rien ; on lui donnerait sens alors qu'il est non-sens.

Le christianisme n'est pas un message ou un discours ; on n'est pas chrétien à savoir le dogme et l'hérétique, l'hétérodoxe, est aussi souvent que l'orthodoxe un authentique disciple du Christ. Pour le Christ, comme pour ses disciples, le rien en son pouvoir de néantisation est moment de vérité, *kairos*. Le Christ ne peut pas donner le sens de rien, ce serait contradictoire. Alors il s'y livre, dans un grand combat. C'est ce que signifie agonie. Qu'en sortira-t-il ? Qu'est-il permis d'espérer quand les dernières paroles sont un cri d'abandon ? L'abandon a deux sens : celui du Fils par le Père – « Pourquoi m'as-tu abandonné ? »

---

8. S. KANE, *4.48 Psychose*, E. Pieiller trad., L'arche, Paris, 2001, pp. 14-15. C'est moi qui souligne les expressions du rien et de l'être, ainsi que ce qu'il y a de commun à tous dans cette expérience.

– et celui du Fils au Père, je m'abandonne à toi, « en tes mains, je remets mon esprit ».

Comment ne pas être néantisé ? Dans un monde où le rien néantise, il semble que l'impossible, c'est l'homme.

> « Donc, il faut franchir l'impossible.
>
> Je crois que quelque chose se tâte là de ce qui est le plus humain en l'homme, le vertigineux courage de naître.
>
> Car enfin, bonnes gens, c'est l'humain qui est impossible. [...]
>
> Ô prophètes de l'Exil ! Dans leurs clameurs et leurs malédictions, parfois intolérables, ce qui s'entend, comme la Voix qui ne doit pas mourir, c'est que même si tout est perdu, tout peut advenir : une autre puissance que celle du monde établi peut soulever les humains par-delà leur propre force et leur donner puissance d'accoucher un monde nouveau. [...]
>
> Pouvoir nous supporter d'être nés, croire – malgré tout, malgré tout – que c'est une bonne chose que nous soyons venus au monde, humains parmi les humains, non pour nous replier et nous rétrécir en nous-mêmes, mais pour la joie du partage, de la bienveillance réciproque, de la bonne entente, de la tiédeur bienheureuse de l'intimité. »[9]

La foi en la résurrection ne dispense pas de ce grand combat. *Il faut renaître*. A chacun sa stratégie, aucune n'est vaine, à condition de se reconnaître brisé, de ne pas se croire protégé. *Das Nicht nichtet.*

Dans les hôpitaux jadis, le Christ aux liens ou l'*Ecce homo* était installé dans la salle des malades. Lui, lié et souffrant, raillé, l'homme défiguré ; eux, cloués à leur couche, n'ayant plus figure humaine. *Pas de parole dans ce récit, pas de voix qui s'entende, mais la nouvelle en paraît aux limites du monde*. Dans le rien, *il n'ouvre pas la bouche*. Il est là.

S'il est un dieu qui n'avait aucune chance de ressortir de la croix, c'est bien celui de la théodicée, le « Dieu bouche-trou » du sens. Seul un Dieu éprouvant le mal a une chance de s'en sortir et nous avec. Les *Lettres de captivité* de Bonhoeffer constituent désormais le modèle de toute théologie, de toute nomination de Dieu[10].

---

9. M. Bellet, *La longue veille, 1934-2002*, Desclée de Brouwer, Paris, 2002, pp. 38, 40, 42.
10. D. Bonhoeffer, *Résistance et soumission, Lettres et notes de captivité*, Labor et fides, Genève, 1973 . C'est pourquoi l'ouvrage de E. Jungel, *Dieu mystère du monde*, Le Cerf, Paris, 1983 peut être considéré comme l'un des plus marquants du dernier siècle.

III

Nommer Dieu

La nomination de Dieu est le second lieu que je propose de traverser en face de rien. A travers toute l'histoire de la théologie, la pensée de rien est liée à la nomination de Dieu[11]. Sans doute, Jean de la Croix représente-t-il un moment privilégié de cette histoire. La tradition néoplatonicienne, à travers ses multiples reprises, en constitue la trame, jusqu'à S. Breton[12] aujourd'hui.

Il faut reconnaître qu'il ne peut guère en être autrement. Dans son traité des noms divins, Thomas commence par rappeler l'objection de Denys : « On ne peut le nommer »[13]. Plus largement, c'est toute la théologie qui semble impossible, ou, pour être plus précis, qui ne peut exister que dans la conscience de son statut de gain sur l'impossible.[14]

Il s'agit en effet de faire en sorte que la nomination de Dieu comme confession de foi ne soit pas idolâtrie, possession de celui que l'on nomme. La pensée de rien pourrait alors constituer l'antidote d'une théologie ontologique. Que *celui qui est* soit par excellence le nom propre à Dieu[15] fait encourir le dérapage ontothéologique. Dire de Dieu qu'il n'est pas permet de ne pas réduire Dieu à l'être, quand bien même l'on resterait dans la perspective ontologique de Thomas.

---

11. Voir P.-E. Dauzat, *Le nihilisme chrétien*, PUF, Paris, 2001. Ouvrage très curieux, d'autant plus difficile à interpréter qu'il se joue des niveaux de lecture ; sous-titré « sotie », il est bien difficile de savoir ce qu'il faut entendre, une parodie ou un discours véritable. Et pourquoi pas ? A condition de ne pas courir après une énième tentative de saisir ce qui est indépendamment de l'instance de discours.
12. Voir par exemple S. Breton, *Rien ou quelque chose, Roman de métaphysique,* Flammarion, Paris, 1987, et *La pensée du rien*, Kok Pharos, Kampen, 1992. Breton a l'habitude de distinguer un néant « par défaut », celui de l'im-monde et de la mort, et un « néant par excès », celui de Dieu, qui n'est rien de tout ce dont il est le créateur.
13. Saint Thomas, *Somme théologique*, 1a, q. 13, a. 1, citant le premier chapitre des Noms divins.
14. Saint Thomas, *Somme théologique*, 1a, q.3, prologue : « Sachant de quelque chose que cela puisse être, il reste à chercher comment il pourrait être, afin de savoir ce qu'il pourrait être. Mais puisqu'à propos de Dieu nous ne pouvons pas savoir ce qu'il pourrait être, mais seulement ce qu'il pourrait ne pas être, nous ne pourrons considérer comment il pourrait être, mais plutôt comment il ne serait pas. » Pour cette lecture apophatique de Thomas, voir G. Prouvost, *Thomas d'Aquin et les thomistes*, Le Cerf, Paris, 1996, pp. 135 sqq.
15. Saint Thomas, *Somme théologique*, 1a, q. 13, a 11.

Dieu se dit avec rien parce qu'il n'est rien de tout ce à partir de quoi on peut balbutier son nom. Il n'est pas plus satisfaisant de dire que Dieu est que Dieu n'est pas, même entendu comme néant par excès. Mais comment penser Dieu sans « être » ? Alors la pensée de rien viendrait rappeler à la conjonction de être et Dieu qu'elle n'est pas correspondance, équivalence[16].

Dans un texte déjà ancien[17], P. Ricœur expose à quelles conditions la nomination de Dieu est possible. Malgré le raccourci trompeur, je ne retiens que ce qui est dit des « expressions limites », sortes de balbutiements extatiques. « Celui qui est » est une de ces expressions.

> « Ainsi l'appellation "Jahvé" ("Il est") n'est pas un nom défini, mais un nom qui fait signe vers la geste de délivrance. [...] Loin donc que la déclaration "Je suis celui qui suis" autorise une ontologie positive capable de couronner la nomination narrative et les autres nominations, elle protège le "pour-soi" de Dieu et ce secret à son tour renvoie l'homme à la nomination narrative signifiée par les noms d'Abraham, d'Isaac et de Jacob et, de proche en proche, aux autres nominations. »[18]

De même qu'il y a des expressions limites dans les textes – encore faut-il les entendre comme telles -, de même y a-t-il des « expériences limites », qui ne sont pas seulement celles de l'engagement dans des conditions extraordinaires mais, tout simplement, la magie du quotidien, « un dépassement de l'éthique et du politique » dans la jubilation, malgré des situations « toujours précaires et provisoires »[19].

La nomination divine ne peut être noématique. En même temps qu'elle pousse le langage aux limites de ses possibilités, elle ne peut que susciter l'engagement qui, à son tour la rend possible, dans un cercle

---

16. Je conteste ici le propos de P.-E. DAUZAT, *op. cit.*, pp. 64 sqq. qui semble rester dans la perspective d'un jugement d'existence : « Que Dieu existe ou n'existe pas ne change rien à l'affaire. La foi a ceci de merveilleux qu'elle se passe parfaitement de toute preuve de l'existence de Dieu. » D'abord, il convient de distinguer être et exister. Le glissement bien compréhensible de l'un à l'autre est lourd de conséquences : il permet de penser une nomination adéquate de Dieu (voir G. PROUVOST, *op. cit.*, pp. 98, 101-102, 108-109). Ensuite, P.-E. Dauzat emprunte les chemins de l'objectivisme technico-scientifique, qui n'est d'ailleurs pas autre que celui de la néo-scolastique, dans le recourt qu'il fait aux preuves de l'existence de Dieu.

17. P. RICŒUR, « *Nommer Dieu* », *Etudes théologiques et religieuses* (Montpellier), 52 (1977), n°4, pp. 489-508, repris dans P. RICŒUR, « Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu (1977) », *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie,* Seuil, Paris, 1994, pp. 281-305. Je renvoie à cette dernière édition.

18. *Ib.* pp. 295-296. Ricœur conteste l'herméneutique reçue de ce passage de l'Exode comme fondement possible d'une ontologie, de ce que E. Gilson a appelé une « métaphysique de l'Exode ». Augustin distinguait quant à lui le *nomen aeternitatis*, « *ego sum qui sum* » et le *nomen misericordiae* « *ego sum Deus Abrahaam, et Isaac et Jacob* ».

19. *Ib.* p. 303.

de la confession à la pratique. La confession de foi ne se réduit pas à une nomination, qui pourtant n'est possible que comme confession ; elle est toujours aussi pratique.

Cette dimension politique de la nomination de Dieu témoigne pour l'espérance, pour une habitation fraternelle de ce monde. Les modèles pour se figurer le divin ne valent pas d'abord pour la nomination de Dieu, « mais pour se figurer le compagnonnage de Dieu avec son peuple, avec les hommes, tous les hommes »[20].

Aussi bien l'expérience du néant que la nomination de Dieu conduisent à la même possibilité d'espérer dans la mesure même où l'on refuse d'être assuré par un savoir, celui de la victoire du sens sur le rien, celui de la nomination de Dieu au cœur de son impossibilité-même. Elles manifestent et creusent l'attente d'un salut parce que pour *l'homme, c'est impossible.*

La christologie articule par la parabole les expressions limites. Il faut envisager une philosophie et une théologie[21] de la kénose, une nomination de Dieu qui *ne retienne pas jalousement le rang de Dieu, mais qui s'anéantisse, prenant la condition des hommes.* On ne nomme pas le Dieu de Jésus-Christ autrement qu'en parlant d'autre chose que Dieu, c'est-à-dire en parlant de l'homme. Il n'est pas possible de parler de Dieu en dehors de la faiblesse de la croix. C'est le λογος τους σταυρου. Je parlerai dans cette logique d'*une philosophie ou d'une théologie du tétragramme.*

---

20. *Ib.* p. 302.
21. J'envisage ici les deux discours. S'il est possible de nommer Dieu en dehors de la confession de foi, une telle nomination serait philosophique. Cette théologie philosophique ne pourrait sans doute pas être possible en dehors d'un mouvement kénotique, sous peine de tomber dans les ornières ontothéologiques de la théodicée.
Je ne dis rien de la possibilité de nommer Dieu par les religions en dehors du judéo-christianisme. Le débat ne serait pas alors à situer par rapport aux risques de l'ontothéologie mais par rapport aux possibles – bien que non obligatoires – dérives idolâtriques, ce qui n'est peut-être pas fondamentalement différent (*cf.* les trois premiers chapitres de J.-L. MARION, *Dieu sans l'être* (1982), PUF, Paris, 1991²). Mais dans les religions, le langage n'est pas celui de l'objectivité, et c'est là leur chance.
Pour le judaïsme, la christologie n'est évidemment pas le lieu de la traversée de la néantisation. Ceci dit, c'est bien dans l'attente pascale du salut par le judaïsme que le christianisme a pu se dire. De ce point de vue, entre judaïsme -dans la mesure où l'on peut parler d'*un* judaïsme – et christianisme, la différence n'est pas celle de la forme kénotique de la Bonne Nouvelle du salut (*cf.* Is 527, 53) mais sa cristallisation dans la figure de Jésus de Nazareth.

Il faut à cet égard remarquer que Thomas parle par deux fois du tétragramme dans son traité des noms divins. La seconde fois, dans l'article 11, à propos du nom par excellence de Dieu qu'est « Celui qui est ». Après avoir comparé les avantages de ce nom et du nom « Dieu », Thomas conclut :

> « Plus parfait encore et plus propre à Dieu est le tétragramme sacré, qui signifie la substance divine selon qu'elle est incommunicable et, si l'on peut ainsi parler, singulière. »[22]

* * *

Il aura donc été question dans cet article, premièrement de situer la pensée de rien, d'abord par rapport à la pensée elle-même. Que signifie articuler rien ? Pour ne pas être enfermé dans une impasse, celle qui substantive même le rien, il convenait de reconnaître, dans une perspective heideggerienne, que rien pose la question de être. Seule une métaphysique d'après la métaphysique, une métaphysique qui renonce au savoir absolu autant qu'au sujet absolu, peut entendre quelque chose et à être et à rien.

Dans ces conditions, deuxièmement, la question de rien se pose à l'homme et à l'homme chrétien en deux lieux considérés ici comme topiques : l'expérience de la néantisation de rien d'une part ; elle provoque à un approfondissement de la foi chrétienne comme espérance d'un salut. La nomination de Dieu d'autre part ; elle est confrontée à son impossibilité radicale d'où il ressort que la théologie ne peut être qu'un gain sur l'impossible, une expression de la limite, une théologie du tétragramme.

Il est fini le temps des idéologies ou le nihilisme se posait comme anti-chrétien attirant le christianisme dans l'idéologie lorsqu'il le mettait en demeure de rendre raison du sens de l'existence, à l'endroit même où il affirmait le non-sens. Mais « rien » est plus solide que le nihilisme idéologique. L'existence humaine, dans la saisie de soi et dans la confession de foi comme nomination de Dieu, est traversée par rien. Il n'y a pas ici à revendiquer le nihilisme. Il s'impose. Il n'y a pas à chercher ses connivences avec le christianisme, tout homme, tout chrétien y est confronté. Si la pensée de rien et la foi

22. Saint Thomas, *Somme théologique*, 1a, q. 13, a. 11, *ad primum*. Voir aussi a. 9 *respondeo*, à la fin.

chrétienne ont affaire ensemble, c'est parce qu'il y va de l'homme en lui-même, que de se comprendre et de nommer Dieu au cœur même de l'impossible. Si la pensée de rien et la foi chrétienne ont affaire ensemble, c'est parce que pour l'homme, c'est impossible. Mais pour Dieu…

Patrick ROYANNAIS
Faculté de philosophie
Université Catholique de Lyon

Martin HILLAIRET

Jean de la Croix ou la traversée du rien

Ces quelques notes n'entendent pas rendre compte de la totalité de l'œuvre de Jean de la Croix ni avoir la prétention d'exposer la profondeur de son expérience. Qui, d'ailleurs, pourrait le faire sous peine de la dénaturer en la conceptualisant, fut-ce même avec des arguments bien théologiques. Il y a peut-être mieux à faire : laisser résonner en nous l'évocation balbutiante de cette expérience par le dire que lui même nous a laissé et pressentir en quoi ce que nous en recueillons peut rejoindre et faire écho à notre condition croyante d'aujourd'hui. Et encore, le faire avec la modestie qu'impose une approche de cette expérience de la traversée du rien, dont on peut facilement pressentir que nous n'en connaissons que quelques balbutiements ; et aussi avec le respect qu'appelle ce qui chez Jean de la Croix a dû constituer une épreuve parfois douloureuse.

La traversée du Rien, c'est pour Jean de la Croix l'un des moments sur ce chemin que lui même a vécu et où peu à peu a mûri son désir de Dieu. C'est sans doute l'un des moments-clés de ce parcours. Lui même d'ailleurs le présentera ainsi. On ne peut donc qu'être invité à refaire avec lui ce parcours pour percevoir comment ce rien dont il parle peut aussi être vécu comme l'espérance invraisemblable d'une rencontre. Encore faut-il préciser à nouveau qu'il s'agit d'une expérience et qu'il nous faudra nous mêmes inventorier en quoi elle nous atteint.

La première étape du parcours pourrait être cette nécessité si importante chez Jean de la Croix d'affirmer que la référence de toute expérience chrétienne ne peut être que la personne de Jésus, Verbe de Dieu fait chair.

> "Celui qui demanderait maintenant à Dieu ou qui voudrait quelque révélation non seulement ferait une sottise mais ferait injure à Dieu ne portant pas entièrement les yeux sur le Christ. Et Dieu pourrait lui répondre : Si je t'ai tout dit en ma Parole qui est mon Fils , je n'en ai point d'autre que je te puisse maintenant répondre ou révéler qui soit davantage que cela ; regarde le seulement parce que j'ai tout dit et révélé en lui , et tu y trouveras encore plus que tu ne saurais souhaiter". (Montée du Carmel Livre 2 chapitre 22)

"Regarde le seulement" Le propos est net. Voilà qu'il nous est affirmé que Dieu rejoint notre humanité pour se révéler à elle. Mais en même temps il nous est aussi affirmé que cette révélation déborde le cadre de ce que nous pouvons ressaisir tant au niveau de la raison – comment pourrions-nous accueillir ce TOUT qui nous est promis ? qu'au niveau de notre propre désir. *"Tu y trouveras plus que tu ne demandes et plus que tu ne saurais souhaiter".*

Voilà annoncé, d'entrée de jeu, qu'il va falloir se disposer à accueillir par ce don qui nous est fait, une altérité qui nous est radicale. Cet événement où Dieu prend visage humain, le constitue si proche de nous – il partage bien notre condition humaine, excepté le péché – et en même temps, pour la même raison, il est autre que nous, nous mettant d'abord dans l'incapacité de rejoindre avec une parfaite clarté ce qu'il est. Finalement, en se faisant homme, Dieu nous offre à explorer ce qui se joue dans toute rencontre avec l'autre : nous ne pouvons nous passer de son visage mais en même temps, il s'agit toujours d'une révélation qui garde une face cachée, dans le mystère qui l'habite. Comme si la proximité ne pouvait se passer d'une altérité qui lui est nécessaire.

Et du coup, cette rencontre ne peut être réellement vécue que sous le régime de la foi, c'est-à-dire dans la confiance faite à ce que son visage me révèle, sans que je puisse avoir la prétention d'atteindre les profondeurs de son être. C'est la foi qui me permet de croire en ce qui m'est révélé sans pour autant explorer la totalité du mystère de l'autre. Mais c'est une foi qui peut ouvrir le cœur au désir de la rencontre puisque j'accepte de prendre ce risque de vouloir atteindre ce que je ne saurais de moi même consciemment souhaiter. C'est de cet écart que précisément se nourrit le désir. Ainsi, si la foi est comme

le rappelle Jean de la Croix, vécue dans la nuit, on peut déjà suggérer qu'elle n'est pas lieu d'enfermement – même si l'expérience du cachot a pu induire le propos de Jean de la Croix, – cette nuit est véritablement le terreau du désir, d'un désir labouré par la souffrance de l'amour.

"Sans appui et pourtant appuyé
Vivant sans lumière et dans la nuit
Je vais me consumant tout entier". (Glose A lo Divino)

Et dans le célèbre poème qui a pour refrain *"Mais c'est de nuit"* Jean de la Croix reprend toutes les affirmations de la foi chrétienne en les ponctuant toujours de *"Je sais"* ou *"Bien sais"* et en concluant toujours *"Mais c'est de nuit..."*

" Cette source vive à qui tant me convie
Mon désir, je la vois en ce pain de vie
Mais c'est de nuit.
(Chants de l'âme qui s'éjouit de connaître Dieu dans la Foi)

Ainsi, tout le poème contient toujours une double affirmation : celle de la foi qui amène à dire ce que l'on croit, et celle de la nuit qui amène à reconnaître qu'il nous faute rester sur le registre de la non connaissance de ces réalités. De ceci le désir qui convie tout l'être ne peut réellement se satisfaire. Il y a une lutte qui s'engage. C'est au cœur du destin de chacun, la reprise du fameux combat de Jacob. Un combat où nous sommes tout à la fois l'ange – qui – sait et Jacob – qui – ne – sait – pas. Mais qui pourrait empêcher Jacob de réclamer à l'ange de lui dire enfin son nom ? Mais alors que l'ange ne lui révèle pas son nom, c'est précisément dans cette inconnaissance que Jacob ose affirmer : *"J'ai vu Dieu face à face et j'ai eu la vie sauve" (Gn 32).*

Tout se passe donc comme si une certaine présence de Dieu – qui ne peut que se situer dans le désir – naissait au cœur d'un affrontement, entre ce qui est donné et pas encore vraiment connu, le déjà-là et le pas-encore reçu. Désirer l'autre au cœur de cette nuit, n'est-ce pas déjà se laisser habiter par lui? En ce sens, cette nuit de l'affrontement est une nuit qui peut commencer à s'illuminer pour celui qui accepte de la traverser. La traverser, c'est se situer là où se joue une rencontre insoupçonnée :

"Nuit plus aimable que l'aurore
Nuit heureuse qui as conjoint
L'aimé avec l'aimée, mais encore
Celle que l'amour a formé

En son amant transformé"
(Cantique de l'âme où elle chante l'heureuse aventure qu'elle a eu
De passer par l'obscure nuit de la Foi)

Pourtant, pour pouvoir vivre cette intuition de la nuit comme une maison ouverte à la rencontre, il faudra ne pas croire qu'on est arrivé. Car la maison ne peut rester ouverte que si on y veille. La tentation demeure toujours de vouloir se satisfaire de ce qui est ainsi accordé, comme l'assurance de posséder enfin ce que l'on a tant cherché. Vouloir éviter le combat, vouloir combler l'écart, sont toujours des réalités possibles. Cette tension nécessaire pour que naisse véritablement notre désir de Dieu ne peut être vécu que par le dépouillement de tout ce qui chercherait à boucher le vide.

Au cœur de ce vide – si on peut oser l'expression – au dire de Jean de la Croix, il y a un je-ne-sais-quoi qui est à découvrir et qui pour lui, vaut toutes les peines du monde.

"Celui qui pour l'amour a douleur,
Epris de l'être de Dieu
En voit tellement changé son goût
Qu'à travers tous les goûts, il défaille.
Pareil au fiévreux qui, consumé,
Dégoûté de tous les mets
Désire un Je ne sais quoi
Que l'on vient d'aventure à trouver"
(Chants de l'âme qui s'éjouit de connaître Dieu en Foi.)

Comment connaître ce je-ne-sais-quoi ? Exactement, par la traversée du Rien. C'est en cette traversée que Jean de la Croix prétend atteindre ce qui est au cœur. Là il convient de revenir au texte :

"Pour venir à goûter tout, ne veuillez avoir goût en chose quelconque.
Pour venir à posséder tout, ne veuillez posséder aucune chose.
Pour venir à être tout, ne veuillez être aucune chose .
Pour venir à savoir tout, ne veuillez rien savoir en chose aucune"
(Montée du Carmel livre 1 chapitre 13)

Voilà la première partie de ce texte célèbre. Peut-être faut-il commencer par affirmer qu'il ne peut pas s'agir d'un mépris ni de soi, ni du monde, s'il est vrai que le mépris n'est que l'envers du désir de possession. Bien plus, il y a comme une promesse contenue dans ces mots puisqu'il s'agit de "Venir à". Il s'agit d'une recommandation qui concerne tous les niveaux spirituels de l'être : le goût, le savoir, le pouvoir, l'être... Pour l'essentiel, il s'agit de reconnaître qu'on ne peut pas parvenir au tout par ce que l'on croit déjà avoir, ni s'arrêter à

rien en s'imaginant que c'est le tout. C'est la première phase décrite par Jean de la Croix, phase négative de purification spirituelle qui à l'évidence rejoint ce qui est exprimé de l'épreuve que Jésus aura à vivre dans le récit des Tentations. Mais il y a une deuxième phase qui, elle, est exprimée de façon plus positive :

> *"Pour parvenir à ce que vous ne goûtez, il faut aller par où vous ne goûtez.*
> *Pour venir à ce que vous ne savez, allez par où vous ne savez*
> *Pour arriver à ce que vous ne possédez, allez par où vous ne possédez.*
> *Pour arriver à ce que vous n'êtes, il faut aller par où vous n'êtes."*
> (Montée du Carmel Livre 1 chapitre 13)

Il n'y a pas là non plus un quelconque masochisme. Les verbes de mouvement indique suffisamment qu'il y a reconnaissance d'un projet inscrit au cœur de la démarche. Mais ce qui est affirmé clairement c'est que le chemin doit passer par la négation de ce qui a été reçu, accueilli. Ce n'est pas par ce qu'on a acquis qu'on peut aller vers le tout. Non pas par ce que ce serait mauvais, mais parce que ce n'est pas la démarche qui ouvre le cœur au Tout. Il faut abandonner l'habitude qui consisterait ainsi d'aller progressivement d'étapes en étapes, avec la possibilité de mesurer ce qui ressemblerait à des acquis. Vient le moment d'une véritable rupture Et le passage d'une phase à l'autre souligne que le désir du tout ne peut passer que par le désir du rien. Finalement nous n'avons plus d'autre issue que d'aller du rien au rien. Et cela n'est pas insensé, car si le tout que nous percevons n'est rien au regard du véritable tout, ce rien se voit pourtant promu à être le lieu de la présence du Tout. Et Jean de la Croix de préciser qu'en étant là, on est au centre de son humilité c'est-à-dire en cette capacité de nous situer exactement comme des êtres ouverts à la promesse du tout autre en traversant le rien. Alors on peut aussi bien dire qu'on est là au cœur de notre humanité. Chez Jean de la Croix, il semble bien que cette façon d'envisager la présence du Tout au cœur du Rien rejoint la perception qu'il avait de l'incarnation de Dieu. Dieu, en prenant chair humaine, réunit conjointement le Tout et le Rien. C'est en raison de ces épousailles étonnantes que le Rien est devenu le lieu de la présence du Tout. Au regard de ce projet de Dieu de s'unir à la créature, ce qui était tout devient rien et ce qui était rien devient tout. Si bien que ce vide qu'évoque Jean de la Croix en parlant du Rien n'est pas néant mais plénitude qui s'ignore.

Cette traversée du Rien a évidemment deux conséquences : La première est de constater qu'on ne peut aller à Dieu que par un

dépouillement inévitable de tout ce qui n'est pas Dieu, y compris dans ce que nous pensons de Dieu. Faisant ainsi écho à la parole de l'évangile *"Vends tout ce que tu as et tu auras un trésor dans le ciel."* *(Lc 12,33)* La deuxième qui est tout aussi importante est d'arriver à comprendre qu'il ne s'agit pas là seulement d'une attitude morale. Il s'agit d'un mouvement de l'être qui engage le destin même de l'homme qui est ainsi ouvert à une réalisation insoupçonnable. *"Car où est votre trésor, là aussi sera votre cœur"* *(Lc 12,34).*

En fait nous sommes amenés à comprendre que ces deux termes Tout et Rien sont deux termes d'une même réalité, l'un en négatif et l'autre en positif. Comme si se rejouait là dans le destin de tout homme ce que dit la foi chrétienne de la Pâque du Christ où la mort et la résurrection participent du même événement : dans le rien, le tout a surgi. Ainsi que Jean de la Croix le dit explicitement : *"Celui qui ne cherche point la croix du Christ, ne cherche pas la gloire du Christ."*

On l'a vu, la reconnaissance de ce rien n'est pas chez Jean de la Croix une espèce de béance désespérante. C'est le lieu tout à la fois du don de Dieu et du désir de l'homme. Le don de Dieu reconnu dans la seule foi, et le désir de l'homme d'accueillir ce don. Le désir, désigné ici, comme ce mouvement de l'âme plus ou moins perçu, qui me permet d'inaugurer en moi l'accueil de l'autre sans qu'il cesse d'être autre. Si bien que lorsque Jean de la Croix voudra exprimer ce qui constitue les premiers fruits de la rencontre ainsi vécue, il ne l'affirmera pas en termes de possession ou de jouissance immédiate mais en termes de redoublement du désir. Et lorsqu'il voudra exprimer métaphoriquement cette réalité, il s'appuiera sur l'expérience universellement reconnu de la sexualité.

> *"Mon ami, soyons en joie*
> *Et allons nous en nous voir en ta beauté*
> *Au mont ou à la colline*
> *L'eau pure vient à jaillir*
> *Et pénétrons plus avant dans l'épaisseur."*
> (Cantique spirituel strophe 36)

Que la beauté de l'un devienne la beauté de l'autre évoque ce registre où l'être est à la fois confronté au maximum, au désir, à la recherche du Tout et à l'expérience du Rien. Et à l'extrême il osera dire "*Que la vision de ta beauté me tue*" *(Cantique spirituel Ch 11)* Où l'on voit que la mort, comme le rien, est maintenant désirée non par désir d'anéantissement mais parce que l'on a découvert que l'objet du désir

ne peut se situer que dans un ailleurs, dans ce rien où l'aimée sera transformé en l'aimé. Comme si c'était par son absence même que Dieu me donnait de communier à ce qu'Il est.

La traversée du rien : Il ne s'agit pas seulement de détruire des idoles, celles que nous ne manquons pas de nous fabriquer. Il ne s'agit pas seulement de théologie négative, indispensable pour poursuivre une réflexion sur Dieu. Mais, nourri de la Parole de Jésus, qui pénètre comme une sève par les blessures de l'âme, il s'agit d'aller jusque dans les profondeurs intimes de l'être, là où il ne saurait plus y avoir rien d'autre que le désir de la rencontre du Tout-autre.

Peut-être Jésus – c'est encore à lui qu'il faut revenir – mourant sur la croix, est-il l'icône de cette entrée aux profondeurs de l'humanité.

Jésus se retrouve sans aucun appui. Son ami l'a trahi. Ses disciples ont fuit. On l'a calomnié. On lui a ôté toute dignité. Il ne pressent même plus le soutien de Dieu. "*Mon Dieu, Mon Dieu pourquoi m'as tu abandonné ? (Mt 27,46)* Privé de tout soutien, il ne lui reste plus rien d'autre que cet amour qui est chez lui désir du Père. Mais, au cœur de l'épreuve, c'est ce pur amour qui le transfigurera. "*Père, entre tes mains, je remets mon Esprit" (Lc 23,46).*

Martin HILLAIRET
Dominicain

Secrétariat-Abonnements :
13, rue Louis-Perrier F-34000 MONTPELLIER
Tél. 04 67 06 45 76
Fax 04 67 06 45 92
email : <contact@revue.etr.org>
Site Web http://www.revue-etr.org/

Abonnement 2003 :
France 29 €
Etranger 33 €

Abonnement de soutien :
France 40 €
Etranger 43 €

Tables 1976-1990 : 7,60 €
(franco 10,60 €)

Prix de ce n° :
10 €
(franco 13 €)

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Tome 78 **2003/1**

Jean-Etienne LONG

La foi à l'épreuve du néant

La question du nihilisme ne se pose pas seulement en termes de révolte, ou de choix de dévaloriser systématiquement les valeurs reçues, pour être son propre créateur, elle n'est pas même la question d'une élite intellectuelle confrontée à 'la mort de Dieu'[1], elle se pose d'une manière existentielle pour tout homme, croyant ou non, à un moment ou un autre de sa vie, sous la forme d'une tentation et d'une épreuve radicale.

Comment échapper à l'angoisse de la mort et du néant ? Comment échapper au désespoir devant l'impossibilité à vue humaine de racheter notre vie quand elle s'est perdue dans la médiocrité ou dans l'errance ? Comment échapper au sentiment de l'absurde devant l'histoire et son lot de souffrances[2] ?

---

1. La mort de Dieu renvoie chez Nietzsche à l'effondrement des valeurs métaphysiques : Dieu n'est plus la clé de voûte du système de sens. On se gardera d'identifier le nihilisme de Nietzsche avec la dévalorisation systématique et la création arbitraire des valeurs. Voir à ce sujet l'intéressante lecture de Heidegger, dans *Chemins*... (Gallimard, 1962), « Le mot de Nietzsche : 'Dieu est mort' ».
2. Je reprends ici l'analyse de Paul TILLICH des trois grandes angoisses fondamentales de l'homme devant ce qui le menace dans son être physique, moral et spirituel, dans *Le courage d'être* (Cerf, Labor et Fides, Presses de l'Université Laval, 1999) ; l'ouvrage inspire largement la trame de cet article.

Ici, ce ne sont pas les nihilistes qui constituent un défi pour les chrétiens, mais la vie même qui constitue un défi pour le croyant dans ce qui fait le cœur de son existence. Car l'angoisse dont on parle n'est pas une pathologie particulière à laquelle il suffirait d'appliquer un traitement médical ou analytique. Elle est le propre de l'homme saisi de vertige en ses profondeurs intérieures devant ce qui le dépasse, elle est le propre de l'homme en sa rationalité même, en son pouvoir d'interrogation et d'analyse.

En ce sens, la pensée qui reste critique, loin d'apaiser cette angoisse, ne peut que l'aiguiser, en découvrant les manières dont les croyances et les systèmes contournent l'angoisse plus qu'ils ne l'apaisent. De sorte que la question devient bien pour le croyant : ma foi n'est-elle qu'un moyen parmi d'autres de contourner l'angoisse, de fuir ce qui est à penser et à affronter ?

I

La foi à l'épreuve de l'angoisse de la mort

L'inconnu est source d'angoisse, et la mort est bien l'inconnu par excellence, dont personne n'est revenu, ou tout au moins dont on n'a jamais témoigné. Lazare ne nous a laissé aucun récit de son séjour aux enfers, ni même le Christ. Certains textes patristiques à ce sujet sont d'un grand lyrisme[3], mais ils ne nous renseignent pas à proprement parler sur la mort, dans la mesure où ils se veulent paraboliques, plutôt que métaphysiques.

Approche matérialiste de la mort

Ce qui rend la mort véritablement angoissante, ce n'est pas seulement la possibilité d'une disparition totale, mais bien l'impossibilité de décider en raison de ce qui peut advenir. Ce qui se passe après la mort est indécidable, je ne peux avoir aucune certitude humaine à ce sujet. Décider de ce qui doit se passer après la mort n'est jamais qu'une manière illusoire de se rassurer.

3. Je pense en particulier à *l'Homélie ancienne pour le grand et saint samedi* attribuée à saint Épiphane (Livre des Jours, p.321-323).

On connaît la manière dont les philosophes épicuriens – et à leur suite, tous les matérialistes – se moquent de l'angoisse de la mort. Ils affirment la disparition de la vie spirituelle en même temps que la disparition de la vie psychique et corporelle. Ils réduisent l'esprit à un épiphénomène de l'organisation complexe de la matière cérébrale. Dès lors, la mort n'est que la disparition de toute sensation et de toute pensée personnelle, de toute souffrance aussi. La mort n'est rien, il ne sert à rien d'y penser. Et qu'importe l'agonie finale, puisqu'on est sûr de son caractère éphémère[4].

Un tel système repose sur l'identification de l'esprit et de la matière. Et il y a certainement bien des raisons de penser que l'activité spirituelle est intimement liée à l'activité des organes. Mais, de ces raisons, peut-on conclure absolument à l'identité de nature entre l'esprit et le corps ? C'est une opinion possible, mais cela reste une opinion, somme toute, une croyance. Ce que le matérialisme ne veut pas penser, c'est la possibilité d'une éternité, laquelle est peut-être plus angoissante encore que l'idée d'une disparition totale.

La mort et l'éternité de l'âme

À l'inverse, on peut poser que la mort n'est pas une disparition de l'être, mais un changement de mode d'être. La mort est la décomposition du corps, mais non la disparition de l'âme. Reste à inventer ce qu'elle va devenir, et ce n'est pas si simple. Va-t-elle errer dans l'attente d'une réincarnation ? va-t-elle demeurer dans un monde 'céleste' ? va-t-elle retrouver la chair qui lui correspond grâce à la résurrection ?

Pour appuyer de telles propositions, on peut évoquer l'idée d'une justice cosmique : quoi de plus juste qu'une réincarnation correspondant aux mérites de sa vie passée[5] ? puisqu'il n'y a pas de justice immanente

---

4. « Habitue-toi à considérer que la mort ne nous concerne en rien. En effet tout bien et tout mal résident dans la sensation. Or la mort est la privation de sensation.(...) Il n'y a rien de redoutable dans la vie pour celui qui a compris correctement qu'il n'y a rien de redoutable dans le fait de ne pas vivre. » ÉPICURE, *Lettre à Ménecée*, Hatier, 1999.
5. Platon évoque cet argument quand il raconte le mythe d'Er, en *République* X, 613a à 621d.

sur cette terre, quoi de plus juste qu'une éternité permettant aux justes d'être enfin rétribués justement de leur vie passée[6] ?

On peut aussi postuler l'éternité de l'âme à partir de la nature de l'âme elle-même : comment l'âme spirituelle qui est simple et indivise pourrait-elle se décomposer[7] ? ou encore, comment l'âme, qui est par nature forme substantielle du corps[8], pourrait-elle exister indéfiniment séparément de son corps sans être dans un état contre-nature ?

Dans ces positions, on voit que l'on s'appuie sur une certaine idée de ce qu'est l'âme, qui n'est pas plus certaine que l'idée qu'en ont les matérialistes. Certes, elle peut s'appuyer sur de bonnes raisons, y compris tirées de l'expérience. Les uns évoquent leur voyage astral, au cours duquel, grâce à l'adjuvant de quelque drogue, leurs âmes ont quitté leurs corps, et parcouru des lieux très éloignés. Une fois leurs corps réintégrés, ils disent avoir vérifié l'exactitude des observations recueillies durant leur 'voyage'.

D'autres évoquent les *Near Death Experiences*. De très nombreux patients en réanimation se sont sentis ainsi détachés de leurs corps ; ils voyaient et entendaient ce qui se passait dans la salle d'opération. Ils ont alors traversé une grande lumière, rencontré des défunts de leur famille, fait une sorte d'expérience mystique. Après quoi, ils ont donné un sens plus philanthropique et plus religieux à leur vie[9].

Ce sont là de belles histoires, et après tout, il n'y a pas de raison de suspecter leur authenticité. Simplement, ces expériences ne tranchent

---

6. Pour Kant, le fait que l'homme ne soit pas en état d'assurer son bonheur par sa vertu conduit la conscience à postuler l'existence d'une cause de la nature et distincte d'elle, capable de réaliser l'harmonie entre le bonheur et la moralité. L'immortalité de l'âme est justifiée de son côté par l'impossibilité pour celle-ci d'atteindre la sainteté exigée par l'obligation morale au cours d'une vie terrestre. Cf. *Critique de la Raison pratique,* I, l.II, c.2, IV : L'immortalité de l'âme comme postulat de la raison pratique, P.U.F. Quadrige, 1943, p. 131 et sv.

7. Les raisons en faveur de l'incorruptibilité de l'âme sont là encore plutôt probables que contraignantes en raison des principes qu'elles supposent et qui demeurent indécidables ; on en trouve exposées par Platon, dans le *Phédon*, 2e entretien, par Aristote, *De l'âme*, 430a17, *Métaphysique*, 1070a24-26, par Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Ia, q.75, a.6, et plus encore *Somme contre les Gentils*, l.II, c.79 à 81, Cerf, 1993, p.329-336, par Bergson encore, en particulier dans *L'âme et le corps*, Hatier (Profil), 1984.

8. Cf. Saint Thomas, par ex. *Somme contre les Gentils*, l.II, c.72 (Cerf, 1993, p.304-305). L'argument qui suit ne semble pas dans la logique des textes de Thomas qui insistent au contraire sur la séparabilité, selon sa nature, de l'âme spirituelle. Un des lieux, avec les questions sur l'état de l'homme originel, où se retrouve l'influence platonicienne sur l'anthropologie de Thomas.

9. Cf. les enquêtes du Dr Moody, parues chez Robert Laffont, *La vie après la vie,* en 1977, et *Lumières nouvelles sur la vie après la vie,* en 1978. Rééditées en poche (J'ai lu).

pas la question de ce qui se passe après la mort. Elles inclinent simplement à penser qu'il est possible à l'âme humaine d'avoir une vie hors de son corps. Mais elles ne concluent pas sur ce qui se passe réellement après la mort, et pour cause : ce ne sont pas des *Death Experiences* !

Si l'on s'appuie maintenant sur l'hylémorphisme, la théorie d'Aristote du lien substantiel entre l'âme et le corps, il faut trancher plus fortement que lui sur l'exception humaine : l'âme humaine est séparable du corps ; en raison de sa spiritualité, il est naturel que l'âme persiste dans l'être. Hypothèse sur laquelle Aristote hésitait, sans doute parce qu'elle est philosophiquement indécidable. Hypothèse avantageuse cependant, parce qu'elle peut reparaître avec toute son utilité apologétique pour parler de la résurrection de la chair : l'âme sans son corps n'est pas dans son état naturel ! La résurrection, loin d'être absurde ou impossible, ne serait que le terme logique et cohérent de la nature humaine.

Il n'est pas choquant de réfléchir ainsi à ce qui peut advenir de la personne après la mort, mais il faut garder assez de sens critique pour ne pas ériger en thèses métaphysiques absolues ce qui n'a qu'une valeur d'opinion sensée, ou encore non absurde. Par ailleurs, on peut se poser la question de savoir si une telle manière de justifier la résurrection est parfaitement cohérente avec la foi chrétienne, dans la mesure où celle-ci insiste sur la gratuité de l'œuvre recréatrice de Dieu. Si la résurrection est en quelque sorte exigée de la nature de l'âme humaine, que devient la gratuité de Dieu et de son salut ?

Finalement, les deux grandes croyances que nous venons de voir s'opposent dans leur contenu, mais se rejoignent sur le plan psychologique : l'une comme l'autre sont des échappatoires, plus ou moins fragiles, à l'angoisse de la mort. La première refuse d'admettre la possibilité réelle d'une vie éternelle, par angoisse de ce qu'elle pourrait être ; la seconde refuse d'admettre la possibilité réelle d'une disparition totale, par angoisse de ce qu'une telle disparition implique pour le sentiment de soi.

---

10. Cf. HEIDEGGER, *Être et temps*, Deuxième section, c.I. Gallimard, 1986.

11. Soulignons ici la profondeur spirituelle du consentement à sa propre mort, comme à sa disparition : on se retire pour laisser la place à d'autres, on consent à n'être pas éternellement, à ne pas valoir par soi-même l'éternité.

L'être-pour-la-mort et la foi en la résurrection

Dans cette mesure, la réflexion heideggerienne sur l'être-pour-la-mort a le mérite de rappeler que la destinée de l'homme est inscrite dans la finitude[10]. Le fait de penser à sa mort-disparition comme à sa possibilité propre (et non pas simplement comme quelque chose qui arrive, aux autres en particulier) a au moins l'avantage de permettre une conscience de sa finitude[11]. La durée de ma vie est limitée, ce qui m'est donné à vivre ne m'est donné qu'une fois, je ne dois pas vivre comme si je ne devais jamais mourir, en reportant toujours à demain ce que je dois faire de ma vie. Au contraire, je dois saisir ma vie dans son unité, et tâcher de lui donner sens maintenant, tâcher de devenir de plus en plus authentique. Sous cet angle de la responsabilité de l'homme devant sa propre vie, l'analyse heideggerienne rejoint les appels pressants de Jésus à la conversion, pendant qu'il en est encore temps, car nul ne sait ni le jour ni l'heure de sa fin ! (*cf.* Mt 25,13)

Je n'ignore pas que la foi confesse la résurrection de la chair. Mais ce qui m'intéresse, c'est la manière dont elle peut le faire, au plus près de l'enseignement et de la vie du Christ. Quand Jésus se prononce sur la résurrection des morts, auprès des Sadducéens qui lui parlent de la femme qui avait sept maris (Mc 12,18-27), il ne s'appuie sur aucune théorie philosophique, et il n'admet pas que l'on projette sur l'au-delà des situations calquées sur notre condition présente : sans doute vaut-il mieux se taire sur ce qu'on ne connaît pas.

Et pourtant la réponse jaillit très claire, très forte. Oui, mais toute de foi. Elle ne s'appuie sur rien d'humain, mais sur la foi au Dieu vivant, sur la foi au Dieu de l'alliance. Le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants. Ce n'est pas sur Abraham, Isaac et Jacob, et sur leur nature, ou sur leurs mérites, que s'appuie l'affirmation de Jésus, mais bien sur Dieu et sur Dieu seul. Tel est le pas courageux de la foi, le risque qu'elle prend : ne s'appuyant sur rien d'humain, elle fait confiance en Dieu seul.

Quand le Christ affronte à son tour la mort pour de bon, il ne se rassure pas par des théories sur l'âme, comme avait pu le faire Socrate[12].

---

12. D'après l'*Apologie de Socrate*, 40b-41d, où Socrate rassure ceux qui l'entourent, n'étant pas lui-même angoissé par la mort, apparemment.

Il va jusqu'au bout de cette angoisse, au point de suer le sang au jardin des oliviers (Lc 22,44), signe clinique d'une angoisse extrême. Et sur la croix, d'après les évangélistes, il éprouve son mourir comme l'épreuve d'un abandon total, et sans doute le sentiment d'une disparition proche, à laquelle il consent : « Père, entre tes mains, je remets ma vie » (Lc 23,45). Comme s'il disait : « Je n'en dispose pas, mais toi tu en disposes, toi le Créateur et mon Père. »

Là encore, c'est la foi nue, ne s'appuyant sur rien d'humain, sur rien de soi-même, mais risquant le grand saut de la confiance, en celui qui semble absent. Ici, il ne s'agit même plus de s'appuyer sur quoi que ce soit, mais peut-être de se renoncer totalement et de s'offrir totalement à l'Esprit qui peut seul crier en nos cœurs : ABBA ! (*cf.* Ga 4,6)

À la suite du Christ, affronter la mort ne consiste pas à se rassurer à peu de frais en réclamant sa survie à la nature humaine, ou avec plus d'inconscience encore, à ses mérites. Affronter la mort consiste bien à consentir à sa perte, à entrer dans la kénose, et en traversant éventuellement la même angoisse que le Christ sur la croix, à s'offrir au don de Dieu, don de l'Esprit qui fait croire, don de l'Esprit qui donne la vie et fait resurgir l'homme dans sa chair, par amour et par grâce, pour une vie nouvelle et autre.

II

La foi à l'épreuve de l'angoisse de la condamnation

Du moins Christ se savait-il innocent et juste : « qui de vous me convaincra de péché ? » (Jn 8,46). Mais comment l'homme pécheur affronterait-il sans angoisse sa vie présente comme sa destinée éternelle ? Comment pourrait-il sans angoisse faire face à son sentiment de culpabilité, ce sentiment d'être mauvais, de ne rien pouvoir sur le mal qu'il a commis, de ne rien pouvoir changer à l'avenir ? Comment ne se sentirait-il pas condamné, nul, ne méritant pas de vivre ?

On sait comment d'autres époques, plus religieuses, furent marquées par l'angoisse d'une peine éternelle, d'une condamnation sans espoir de rémission, au point d'intégrer dans la prière litanique la demande d'être délivré d'une mort imprévue, cette mort subite qui vous prend alors que peut-être vous n'êtes plus en état de grâce, mais en état de péché, et susceptible d'être damné.

On comprend aussi les moyens déployés pour atténuer une telle angoisse ; de son vivant, on multiplie les confessions, on cherche à acquérir des mérites, on se constitue un capital d'indulgences, et on joue de la solidarité entre les croyants en faisant célébrer des messes à l'intention des défunts.

Autant de formes ambiguës de la piété, susceptibles d'augmenter l'angoisse de culpabilité, voire même de pousser au désespoir, du fait de leur inefficacité à rendre saints ; susceptibles d'enfermer dans l'accusation, au lieu d'annoncer le désir de Dieu de nous sauver alors même que nous demeurons pécheurs (Rm 5,8) ; susceptibles d'entraîner dans une logique comptable digne du pharisien de la parabole (Lc 18,9-14), au lieu d'annoncer la possible conversion à tout moment, et la gratuité du pardon de Dieu.

La réaction de Luther fut donc bien évangélique en ce qu'elle souligna la radicalité de l'acte de foi[13]. Si nous pouvons espérer le salut, ce n'est pas en nous appuyant sur nous-mêmes, et sur rien d'humain, mais c'est en nous appuyant sur Dieu seul, en risquant la foi contre toute apparence contraire : je suis pécheur, mais Dieu a voulu me justifier en Jésus Christ. Vais-je le croire ? Vais-je « accepter d'être accepté en dépit de... »[14], alors même que je suis inacceptable ?

Pour aller jusqu'au bout de la vérité de cette angoisse, il me faut donc d'abord reconnaître dans la foi que je suis inacceptable. Au-delà de ce que je commets ou ne commets pas, je ne suis pas l'Amour et le Don, je ne suis pas saint comme Dieu est saint[15]. Ce que je suis est en écart infini avec ce qu'est Dieu, et je ne mesure même pas toute ma résistance à cet amour. De ce péché-là je suis pécheur.

Si je m'aveugle au point de me croire juste, j'ignore que je vais à la mort, et mon cas est vraiment désespéré[16], je me refuse à la vie, et je ne peux recevoir le don de Dieu : Dieu ne me sauvera pas malgré

---

13. *Cf.* cette formule forte, dans une lettre à MELANCHTON en 1521, *'esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo qui victor est peccati, mortis et mundi'* (sois pécheur et pèche fortement, mais crois plus fort encore et réjouis-toi dans le Christ qui est victorieux du péché, de la mort et du monde), qui serait sans doute plus juste sous la forme : *'es peccator, et si peccas fortiter, fortius fide...'* (tu es pécheur, et si tu pèches fortement, crois plus fort encore...). Citons aussi pour mémoire la formule souvent écorchée : *'simul peccator et justus ac semper penitens'*.
14. L'expression est de Paul Tillich, op. cit., p.131.
15. Cf. Mt 5,43-48 : Dieu donne également aux bons et aux méchants.
16. Cf. à ce sujet le *Traité du désespoir* de KIERKEGAARD, Gallimard, 1990.

moi, Dieu ne me sauvera pas si je m'estime sauvé par moi-même et par mes œuvres. Si je me crois juste parce que justifié hier, j'annule le don toujours présent et toujours gratuit de Dieu.

Une telle lucidité n'a rien à voir avec la culpabilité morbide et narcissique, geignarde et paralysante, toute obnubilée par sa propre image, toute soucieuse de soi, toute révoltée contre elle-même de sa médiocrité. Bien au contraire, il s'agit de s'accepter soi-même et son histoire, d'assumer sa finitude, y compris de ne pouvoir être saint comme Dieu est saint. Non pour s'en plaindre, non pour y trouver motif de révolte, mais pour s'ouvrir à l'inouï du don de Dieu qui nous justifie, nous accepte, nous aime, et en cela peut plus que ce que nous osons imaginer, veut plus que ce que nous osons demander (*cf.* Ep 3,20).

L'homme d'aujourd'hui n'a peut-être plus peur de l'Enfer, mais il peut se découvrir mauvais, enfermé dans sa nullité et totalement impuissant à se convertir, ou face à son crime et à l'irréparable, ne méritant plus de vivre, méprisable et désespéré. Puisse-t-il échapper à l'accusation des pharisiens qui veulent l'éliminer (*cf.* Jn 8,3-11), puisse-t-il entendre un disciple l'appeler à croire que Dieu n'a pas de dégoût pour ce qu'il a lui-même créé (Sg 11,24), puisse-t-il entrer dans ce courage d'accepter d'être accepté malgré l'inacceptable.

III

La foi à l'épreuve de l'angoisse de l'absurde

Mais voilà que l'inacceptable est ce qui m'arrive, et non ce que je suis ou ce que j'ai fait. Voilà que ce qui donnait sens à ma vie disparaît sans que j'y sois pour rien, sans que je l'ai mérité. Je n'ai plus rien à quoi raccrocher ma vie. Cette expérience du vide ou du néant de sens peut arriver lors d'un événement qui bouleverse totalement la manière de s'affirmer soi-même de manière créatrice au sein de la communauté humaine.

C'est ainsi que la perte brutale d'un métier peut amener à se poser la question de son utilité, de sa valeur, du sens même de sa vie, pour celui qui avait trouvé à travers son activité le moyen à la fois de s'épanouir lui-même et de participer à la vie sociale. Dire que la dépression n'atteint dans ce cas que l'homme enfermé dans l'ordre

du faire semble bien léger, pour qui reconnaît la dimension pleinement humaine du travail.

Plus sensible encore est la perte d'un être cher : là où l'amour a changé profondément toute la perception de la vie, là où l'amour a rendu possible l'ouverture du cœur, l'entrée dans le don et diverses formes de fécondité, la perte de l'être cher semble priver la vie de son but. C'est aimer et être aimé qui donnait sens, et l'on aime et l'on est aimé d'une personne unique, par définition irremplaçable. Le pourquoi reste alors sans réponse. La vie paraît absurde.

À côté de cette expérience extrême, évoquons aussi la perte progressive des repères structurants ou encore la difficulté d'insertion dans une culture qui seule peut permettre de s'affirmer soi-même et de donner sens à sa vie. Cette expérience touche de plein fouet les exilés, les immigrés, et dans une certaine mesure aussi les personnes qui vieillissent ; mais elle touche aussi tous ceux qui ne se reconnaissent plus dans les valeurs et le langage du groupe auquel ils ont longtemps appartenu. L'ancienne appartenance de tel communiste repenti, de tel ancien adepte d'une secte, ou de tel traditionaliste déçu, ne les fait plus vivre, et ils sont pour un temps dans l'impossibilité d'une nouvelle appartenance.

Ce qui se joue dans une telle expérience, c'est l'humble acceptation de l'impossibilité de donner sens par soi-même à la totalité du monde et de l'histoire, c'est la reconnaissance que LE sens n'est pas disponible, et que l'homme est appelé à courageusement risquer lui-même UNE parole, UN sens, avec la conscience qu'il ne s'agit là que d'une parole et d'un sens parmi d'autres, d'une parole et d'un sens en interaction et en relation avec d'autres, d'une parole et d'un sens 'provisoires', sans cesse à intérioriser et à purifier, en toute vérité. Chemin d'Abraham, chemin de foi, chemin de vérité, chemin de la vie[17].

Et combat contre la tentation d'échapper à l'assaut du non-sens par l'adhésion quasi compulsive à une idéologie, politique ou religieuse, qui dispense de penser, qui commande les certitudes, qui compense l'angoisse par la puissance de l'affirmation collective, non sans tomber dans la paranoïa et l'agressivité à l'égard de tout ce qui ne rentre pas

17. *Cf.* la méditation de KIERKEGAARD sur l'essence de la vérité chrétienne dans *L'école du christianisme*, c.V (*Œuvres complètes*, éd. de l'Orante, vol. 17, p.178 à 205).

dans le dogme, de tout ce qui est autre. Combat contre la tentation de se laisser dicter la vérité par le parti ou l'autorité en place, résistance au communautarisme identitaire qui étouffe la vie.

Et quand le doute atteint le cœur même du sens, quand le croyant ne sait plus si Dieu existe, ou comment concilier son existence avec le monde créé tel qu'il va, à ce moment-là, résister aux artificielles consolidations religieuses du sens, résister aux systèmes qui prétendent enfermer Dieu, le monde, le mal et la vie dans des catégories maîtrisables et manipulables. Laisser Dieu être Dieu, Source de tout être et de toute vie, certes, mais pour cette raison, ni simplement à côté, ni simplement au-dessus, jamais un parmi d'autres, jamais la clé perceptible d'un système à la mesure de l'homme.

La foi n'est pas la saisie du sens, elle renonce même à disposer du sens des sens, elle renonce à voir Dieu, à le saisir. Elle se méfie d'un Dieu qu'elle verrait, car certainement, ce ne serait pas le vrai, mais une idole[18]. La foi est plutôt ouverture du cœur, tâtonnante, incertaine, en même temps qu'émerveillée, à la Source de la liberté, du pardon et de l'amour, à ce Dieu plus intérieur à soi-même que soi-même.

Cette foi-là peut aller jusqu'à poser l'existence de cette Source contre l'expérience d'un abandon total. Dans le cœur de Jésus, elle est allée jusqu'à poser le Père contre l'expérience de l'abandon, l'expérience d'un Non-Père[19], indiquant là son origine inspirée : l'Esprit, tu ne sais ni d'où il vient ni où il va (Jn 3,8).

Jean-Étienne LONG
Dominicain

18. « Si tu rencontres Dieu, tue-le », disait Maître Eckhart.
19. C'est-à-dire l'expérience d'un Dieu à ce point absent qu'il n'est plus le Père qu'il avait lui-même prêché, qui sait ce dont nous avons besoin, et est sensé faire beaucoup plus pour nous que pour les oiseaux et les lys des champs (cf. Mt 6,25-33).

Revue d'éthique
et de théologie morale
"Le Supplément"

N° 224

2003
265 pages
18,29 €

VOIES D'HUMANISATION
Signes - Images - Parole (2e partie)

Psychanalyse, ethnopsychiatrie, droit, communication, art, théologie

Les Editions du Cerf
29, boulevard de la Tour Maubourg 75340 Paris Cedex 07
Abonnements *: France et DOM-TOM : 64 € – Etranger : 77,10 €*

Pascal MARIN

Nietzsche.
Contre le nihilisme : la douleur

« L'homme véridique sait ce que savait aussi Maître Eckhart : l'animal le plus rapide qui te portera à la perfection, c'est la douleur »[1].

La douleur, c'est ici *Leiden*, soit peine et souffrance, un « avoir mal » à l'âme et au corps. Pour Nietzsche, c'est d'ailleurs tout un. L'âme n'est pas sans le corps, et il n'y a pas d'esprit sans la chair qui lui ouvre un lieu. L'esprit, dira-t-il, ce sont comme ces étincelles qui jaillissent à la forge d'une sensibilité à vif : « esprit est la vie qui dans la vie elle-même tranche ; de son propre tourment s'accroît son propre savoir (...) de l'esprit vous ne connaissez que des étincelles, vous ne voyez pas l'enclume qu'est esprit, ni de son marteau la cruauté".[2]

Le titre de cet article peut néanmoins surprendre. La qualité nietzschéenne d'un « contre le nihilisme, la douleur » paraît d'emblée suspecte. Nietzsche n'est-il pas connu comme un apôtre du nihilisme, quelqu'un qui célèbre avec joie les prémices de la société sans Dieu, où rien (*nihil*) ne se maintiendra plus des anciennes références religieuses et morales ? Et n'a-t-il pas préfiguré le traitement biologique de la

---

1. F. Nietzsche, *Schopenhauer éducateur*, § 4 citant Maître Eckhart : *das schnellste Thier, das euch trägt zur Vollkommenheit, ist Leiden.*
2. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, Des illustres sages

question de l'homme, celui qui annonçait un homme libre des fardeaux de l'effort, de la souffrance, de la question ?

Mais ces textes signés du nom de Nietzsche n'ont le plus souvent pas grand chose à voir avec la doctrine qu'on en extrait, « le nietzschéisme ». La plupart des grands mots de son lexique philosophique, comme «la mort de Dieu », «le surhomme », ou «le nihilisme », ont donné lieu à de graves malentendus, qui parfois les investissent à l'opposé même de leurs valeurs dans cette langue, où ils ont leur patrie. Nietzsche l'avait pressenti en prenant conscience des premières (non)-lectures de ses textes. Il écrivait ainsi à propos du surhomme, « à cause de lui, on m'a soupçonné de darwinisme : on y a même reconnu le "culte du héros" que j'ai pourtant si cruellement récusé"[3].

Non, « surhomme » ne désigne pas une espèce à venir, issue de la sélection et du génie génétique. « Surhomme » n'est pas non plus l'humain au maximum de sa puissance, mais un cri lancé par le Moïse d'une époque sans Dieu : « tu ne te feras pas d'image de toi-même ». « Surhomme », c'est l'interdit de toute idolâtrie de l'homme par lui-même. Son auteur dira ainsi qu'il faut "briser à l'image du surhomme toutes les images de l'homme"[4].

Quant à l'urgence de cet iconoclasme, il engage un constat pour le temps où nous sommes. Nietzsche a posé un diagnostic sur notre situation à nous occidentaux de la modernité tardive. Nous sommes, dit-il, des nihilistes. Et c'est une chose que de l'être sans le savoir. Mais c'est autre chose que de faire la vérité sur cette situation. La vérité libère : « celui qui prend la parole ici, est le premier nihiliste accompli de l'Europe, mais ayant poussé en lui-même le nihilisme jusqu'à son terme, il l'a mis au-dessus de lui, hors de lui »[5]. L'homme, qui a été jusqu'au bout de l'impasse, aspire à en sortir au plus vite. Et c'est là que, du cœur de la douleur, un chemin de vie se révèle. La douleur pour Nietzsche n'est pas contre la vie, mais elle est la vie en travail d'avenir.

---

3. F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, pourquoi j'écris de si bons livres, § 1.
4. F. NIETZSCHE, *Fragment posthume*, Kröner, § 1274.
5. F. NIETZSCHE, *Fragment posthume*, La volonté de puissance, I, § 22.

I

La douleur, c'est la vie

Plus loin que les violentes paroles de Nietzsche contre saint Paul[6], le philosophe Alain Badiou relève une tonalité profondément paulinienne de la pensée de Nietzsche : «Nietzsche n'est si violent contre Paul que parce qu'il est son rival, bien plus que son adversaire (...) celui qui désirait qu'au-delà du bien et du mal, au-delà des rites et des prêtres, advienne l'homme nouveau (...) aurait pu faire comparaître Paul en sa faveur, ce Paul qui déclare, sur un ton très nietzschéen : "ce qui importe; ce n'est pas la circoncision ni l'incirconcision, c'est d'être une nouvelle créature" (Ga 6, 15)."[7]

En effet, Nietzsche communie profondément à cette vision paulinienne de l'humain, où la souffrance trouve sa place à côté de la joie des naissances dans l'économie d'une création nouvelle. « Nous savons que, jusqu'à ce jour, la création tout entière soupire et souffre les douleurs de l'enfantement » écrivait Paul aux Romains (8, 22). Et en avouant, « ce qu'il doit aux anciens », Nietzsche déclare comme en écho : « dans la science des mystères la douleur est sanctifiée : le « travail d'enfantement » rendant la douleur sacrée, – tout ce qui est devenir et croissance, tout ce qui garantit l'avenir nécessite la douleur… Pour qu'il y ait la joie éternelle de la création, pour que la volonté de vie s'affirme éternellement par elle-même il faut aussi qu'il y ait les « douleurs de l'enfantement »… Le mot Dionysos signifie tout cela : je ne connais pas de symbolisme plus élevé que ce symbolisme grec »[8].

Cette idée du dionysiaque sonne à vrai dire plus hébraïque que grecque, mais peu importe les confusions d'héritage. Ce que nous retenons ici, c'est un appel à ne pas maudire la douleur comme telle, car la douleur est la vie en travail de création. Le sens de la douleur n'est pas extérieur à la vie. L'homme est justifié à souffrir actuellement pour laisser naître en lui une vie plus haute.

---

6. Cf. F. Nietzsche, *L'Antichrist*, § 43.
7. A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Puf, 1997, p. 76.
8. F. Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, «Ce que je dois aux anciens », § 4.

La malédiction pour l'homme n'est pas la souffrance, mais l'impossibilité à vivre le sens de la souffrance. C'est pourquoi si Nietzsche récuse, à la manière de Job et de Jésus, l'interprétation si répandue de la souffrance comme châtiment d'une faute commise, il reconnaît que cette interprétation, qu'il nomme « ascétique », a le mérite de donner un sens à la souffrance et par là de lui reconnaître une place dans l'économie de la vie : « L'homme, le plus vaillant, le plus apte à la souffrance de tous les animaux, ne rejette pas la souffrance en soi : il la cherche même, pourvu qu'on lui montre la raison d'être, le pourquoi de cette souffrance. Le non-sens de la douleur, et non la douleur elle-même est la malédiction qui a jusqu'à présent pesé sur l'humanité, – or l'idéal ascétique lui donnait un sens ! (...) l'idéal ascétique n'était que « le faute de mieux » par excellence (...) Grâce à lui la souffrance se trouvait expliquée ; le vide immense semblait comblé, la porte se fermait devant toute espèce de nihilisme, de désir d'anéantissement »[9].

Si l'idéal ascétique n'est « qu'un faute de mieux », c'est que le sens de la souffrance n'a pas à être cherché ailleurs qu'à même le mouvement d'une vie en travail. Ce n'est donc pas de la souffrance dont l'homme doit se garder, mais d'en perdre le sens.

Or, en passe de congédier les anciens régimes du sens, religion et morale, et dans l'incapacité d'accéder au sens propre de la souffrance, qui est cette capacité à mourir à soi-même pour laisser naître un autre soi-même, l'homme de ce temps va tenter d'inventer une vie sans la souffrance.

II

Le nihilisme ou « la religion du confort »

Ainsi parlait Zarathoustra met en scène la sinistre figure du « dernier homme ». « Dernier » s'y entend au sens temporel : *letzt*, car son avènement total signerait la mort de l'homme. Il s'agit d'une humanité qui serait sans aucune orientation vers un horizon plus loin que l'homme présent, une humanité qui se prendrait elle-même comme idéal : « vous

9. F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, III, § 28.

dites : "nous sommes tout entiers réels et sans croyance ni superstition" »[10].

Le « dernier homme » se tient pour réel. Il se voit comme la chose même. Et c'est pourquoi, il est affecté d'un drôle de tic, il cligne de l'œil. Un tel signe est vide de sens, qui ne signifie rien, sinon dans l'absolue coïncidence du signe et de la chose, la mort de toute signification. Le « dernier homme » évacue tout ce qui pourrait faire écart en lui d'avec lui-même : dangers, différences sociales, questions métaphysiques, méfiance, maladie, douleur : « Voyez ! Je vous montre le dernier homme *(der letzte Mensch).* "Qu'est-ce qu'amour ? Qu'est-ce que création ? Qu'est-ce que nostalgie ? Qu'est-ce qu'étoile ?" – ainsi demande le dernier homme, et il cligne de l'œil (...) Maladie et méfiance sont à leurs yeux péchés (...) çà et là de poison une petite dose, ce qui fait agréablement rêver. Et, à la fin, force poison, pour agréablement mourir. Encore l'on travaille car le travail distrait. Mais on prend soin que distraction ne soit fatigue. On ne devient plus pauvre et riche ; les deux sont trop pénibles. Qui encore veut commander ? Qui encore obéir ? Les deux sont trop pénibles. Pas de pasteur, un seul troupeau ! Chacun veut même chose, tous sont égaux ! *(Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich)* Qui sent d'autre manière, à l'asile des fous il entre de plein gré ! Jadis tout le monde était fou" – disent les plus fins, et ils clignent de l'œil. On est prudent, et l'on sait tout ce qui est advenu ; sans fin l'on peut ainsi railler. Encore on se chamaille, mais vite on se réconcilie – sinon l'on gâte l'estomac. Pour le jour on a son petit plaisir et pour la nuit son petit plaisir, mais on vénère la santé. "Du bonheur nous avons fait la découverte" – disent les derniers hommes et ils clignent de l'œil"[11].

Se présente ici une violente satire de la société « hyper-moderne » et ses pilules du bonheur. "Confort" et non plus danger, absence de conflits, l'homme n'y est plus reconnu comme un destin mystérieux, il est devenu un problème à traiter socialement, biologiquement, pharmacologiquement, et aussi éthiquement. Car cette humanité en danger d'être la dernière a son éthique : c'est une capacité à prendre en charge et au plus vite la souffrance d'autrui, qu'on appelle ça du mot technique de « secours», ou des vieux mots de « pitié » ou

---

10. F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra,* II, « Du pays de la culture ».
11. F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra,* « Prologue », § 5.

« compassion ». Son motif profond n'est pas une attention réelle à autrui, qui se révèle unique par sa souffrance. Il s'agit à l'inverse en éteignant cette souffrance de faire taire la question que cette unicité fait se lever. Quant à l'égalité qui vient ici en critique, et qui est choquante pour nos oreilles modernes, elle est de celle qui se dit d'un sol, *gleich*, après le passage d'un engin de terrassement. Sous la parure morale de la valeur d'égalité, un des enjeux secrets de l'égalitarisme moderne est pour Nietzsche l'uniformisation des différences, donc l'abolition de l'humain comme tel.

> *« Vous est-il à vous-mêmes avantageux d'être avant tout des compatissants ? Et est-il avantageux aux hommes qui souffrent, que vous le soyez ? (...) Cela même dont nous souffrons le plus profondément et le plus personnellement, est incompréhensible et inaccessible à presque tous les autres : c'est en quoi nous restons cachés au prochain, dût-il manger avec nous dans la même marmite. Partout en revanche, où nous sommes remarqués en tant que souffrants, notre souffrance est expliquée de la manière la plus plate ; il appartient à la nature de l'affection compatissante de dévêtir la souffrance étrangère de ce qui lui est essentiellement personnel (...) la « religion de la pitié » commande de secourir, et l'on croit avoir le mieux secouru quand on a secouru le plus promptement ! Si vous autres adeptes de pareille religion pratiquez réellement pour vous-mêmes cet état d'esprit dont vous témoignez envers vos semblables, qui ne voulez pas même laisser une heure durant votre propre souffrance se reposer en vous-mêmes pour aller sans cesse au-devant de toute sorte de malheur possible, si vous éprouvez absolument la souffrance et le déplaisir en tant que mauvais, haïssables, dignes d'être supprimés, en tant que tare de l'existence : c'est qu'outre votre religion de la pitié, vous avez encore une autre religion dans le cœur, et celle-ci est peut-être la mère de celle-là : – la religion du confort ! »*[12].

Une telle attention à la souffrance de l'autre est fausse, qui ne conduit pas à le reconnaître en elle. Cette compassion est la « praxis du nihilisme ». Là où elle restaure le vide, elle appelle çà l'amour.

De la religion d'autrefois, – qui selon Nietzsche donnait de mauvaises réponses, « idéalistes », mais à de bonnes questions –, à cette nouvelle manière de faire du lien dans l'humanité à l'ère des masses, et qui met en place tout un appareil de solutions pour effacer ce point d'interrogation dressé contre le Ciel, nommé « l'homme », de l'ancienne religion à la nouvelle, une déchéance se produit, que Nietzsche résume en un cri pathétique : "sacrifier Dieu au néant, ce

12. F. NIETZSCHE, *Le Gai savoir*, § 338.

mystère paradoxal de la suprême cruauté était réservé à la génération qui grandit maintenant : nous en savons tous déjà quelque chose »[13].

Mais la jouissance que la société sans Dieu procure n'est pas sans limite. Car, en toute vie, il y a la douleur. Et cette douleur existentielle, spirituelle autant que physique, résiste à ses anesthésiants. Luttant contre le désir du néant, le nihilisme, elle persiste à mettre l'homme à la question, à le remettre en travail au métier de la vie : « Ce qui souffre, tout cela veut vivre pour devenir mûr et joyeux (...) "Je veux des héritiers, ainsi parle tout ce qui souffre, je veux des enfants, de moi-même je ne veux" ; mais le plaisir ne veut pas d'héritiers, ne veut pas d'enfants, – c'est lui-même que veut le plaisir, (...) il veut tout-éternellement-à-soi-pareil »[14].

III

La douleur plus forte que le nihilisme

Albert Camus a bien compris la question de Nietzsche, lui qui écrivait dans L'homme révolté :

> *« Nietzsche n'a pas formé le projet de tuer Dieu, il l'a trouvé mort dans l'âme de son temps (...) Dans ce monde débarrassé de Dieu et des idées morales, l'homme est maintenant solitaire et sans maîtres. Personne moins que Nietzsche (...) n'a laissé entendre qu'une telle liberté pouvait être facile (...) L'essentiel de sa découverte consiste à dire que si la loi éternelle n'est pas la liberté, l'absence de loi l'est encore moins (...) si le monde est sans règle, rien n'est défendu ; pour interdire une action, il faut en effet une valeur et un but. Mais en même temps, rien n'est autorisé, il faut aussi valeur et but pour élire une autre action (...) Au terme de la plus grande libération, Nietzsche choisit donc la plus grande dépendance. "Si nous ne faisons pas de la mort de Dieu un grand renoncement et une perpétuelle victoire sur nous-mêmes, nous aurons à payer pour cette perte". Autrement dit avec Nietzsche la révolte débouche dans l'ascèse. Une logique plus profonde remplace le "si rien n'est vrai, tout est permisde Karamazov par un si rien n'est vrai, rien n'est permis" (...) Quand on ne trouve plus la grandeur en Dieu, dit Nietzsche, on ne la trouve plus nulle part ; il faut la nier ou la créer »*[15].

---

13. F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal,* § 55.
14. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra,* IV, « Le chant du marcheur de nuit », § 9.
15. A. Camus, « Nietzsche et le nihilisme », dans *L'homme révolté,* Gallimard, 1951, pp. 87-103.

Nier la grandeur, notre société dans son ressort profond y travaille activement. Aucun homme toutefois ne se réduit à la matrice des idéaux collectifs, car ce n'est pas là qu'il se tient, mais dans la vie. Et quelqu'un ne naît à son être sujet qu'au point critique et créatif, où sa pensée s'en démarque.

Critiquer ce qui l'asservit et créer de la grandeur, voilà pour Nietzsche le propre de l'homme. Et la matière de cette création, c'est tout ce qui fait écart dans l'existence, tout ce qui résiste au « sans problème » des déterminations socio-biologiques de l'humain. Nommons cette négativité d'un mot, « la douleur » : « Il faut sans cesse que nous enfantions nos pensées dans la douleur et que nous leur donnions ce que nous avons en nous de sang, de cœur, d'ardeur, de joie, de passion, de tourments, de conscience, de destin, de fatalité. La vie consiste, pour nous, à transformer sans cesse ce que nous sommes en clarté et en flamme et aussi tout ce qui nous touche. Nous ne pouvons faire autrement. Et pour ce qui est de la maladie ne serions-nous pas tentés de demander si d'une façon générale nous pouvons nous en passer ? La grande douleur seule est l'ultime libératrice de l'esprit, c'est elle qui enseigne le grand soupçon »[16].

Le « grand soupçon » est un soupçon radical, celui d'un philosophe critique, qui révèle l'homme en différence d'avec tout ce qui veut l'assimiler. Le grand soupçon est aussi la signature d'un philosophe sceptique, qui s'appuie sur ce qu'il ne sait pas, la vie, pour congédier tout ce dont il doute que cela soit réel.

Quant à la vie, si nous ne pouvons la posséder en un savoir, nous la connaissons bien cependant comme cela même qui, au milieu de la souffrance, rit en nous, la joie : « L'animal le plus souffrant qui soit sur la terre est celui qui a inventé le rire » . Avec la souffrance, la vie est joie, elle est ce réel que le philosophe aime plus que ses idées. A qui se perd au sein du vide, elle seule peut offrir à nouveau le chemin de l'homme.

Pascal Marin
Dominicain
Faculté de philosophie - Université Catholique de Lyon

16. F. NIETZSCHE, *Le gai savoir*, « avant-propos », § 3.
17. F. NIETZSCHE, *Fragment posthume* dans *La volonté de puissance*, II, § 541.

Jean-Pierre MOLINA

Qohélet et le nihilisme

Notice sur Qohélet : Qohélet , mot hébreu rendu par « l'Ecclésiaste » dans les traductions françaises, est le nom de l'auteur et le titre du livre les plus énigmatiques de la Bible. Le sens du mot, la date de l'écrit sont obscurs et la pensée exprimée relève du scepticisme le plus absolu. Mais le texte est bref et son écriture envoûtante.

Qohélet est-il nihiliste ? Oui, bien sûr ! Ou alors, qui le sera ? L'homme qui prend la parole en annonçant « tout est vanité », scande son discours du refrain « tout est vanité » et l'achève en concluant « tout est vanité » ne correspond-il pas littéralement au type de personnage qu'évoque le mot « nihiliste » : quelqu'un aux yeux de qui tout se ramène à rien ?

La seule question qui puisse ébranler cette évidence consiste à se demander si Qohélet est nihiliste de manière constante, comment et jusqu'où il l'est.

À moins qu'il n'y ait litige sur la définition de ce qu'on nomme nihilisme.

I

Nihilisme

Le nihilisme peut être simplement destructeur ou dépressif, il peut aussi être destructif et reconstructeur. La forme la plus représentée en philosophie et en théologie est sans doute la seconde, qui recouvre une sorte de méthodologie, comparable, finalement, au doute radical mais transitoire de Descartes : une attitude négatrice qui récuse toute valeur au monde et à l'expérience mais dans l'attente d'un autre chose encore inédit et digne enfin d'enthousiasme et d'adhésion. Tel est le sens du mot en théologie négative[1], ainsi que dans les gnoses dualistes. Tel est le contenu des images de la haine du « monde » dans le piétisme chrétien. Telle la doctrine dualiste qui anime aujourd'hui les kamikazes de l'Islam. Tel aussi l'usage que les révolutionnaires français font du principe de « table rase » à la fin du XVIII[e] siècle, tel généralement le « nihilisme » pratiqué par les intellectuels terroristes russes du XIX[e] ou celui que Nietzsche analyse et développe dans *La généalogie de la morale*. C'est ce nihilisme relatif qui bénéficie de la plus grande expression écrite.

Quoi qu'il en soit l'idée de nihilisme appelle la surenchère : qu'il baigne dans un dégoût universel et définitif ou pratique seulement un dénigrement provisoire, l'adepte de la négation ne peut se faire entendre que dans l'excès et l'on imagine mal un nihilisme modéré. De plus aucune des deux variantes ne reste purement verbale, exempte de violence et de passage à l'acte. Mais le nihilisme relatif débouche rarement sur ces deux expressions extrêmes que sont le suicide – puisque la vie ne mérite pas d'être vécue – ou l'acte gratuit – puisque tout revient au même. C'est que, chez les penseurs et les théoriciens de cette mouvance, il s'agit plus de renier que de nier; moins d'annoncer rien n'existe, que d'affirmer rien ne vaut rien ; davantage de morale ou d'esthétique que de métaphysique au sens de : rencontre avec ma vérité ultime.

(1) Appelée aussi « apophatique » : théologie qui s'interdit de dire Dieu en positif et s'autorise uniquement à le désigner par ce qu'il n'est pas. Ainsi, « Dieu n'existe pas », étant donné que le mot et l'idée d'exister ne peuvent suffire à exprimer son être.

II

À nihilisme nihiliste et demi

Or le degré extrême de la négation est bel et bien atteint dans le dégoût de vivre du malade dépressif ou les comportements ravageurs de certains adolescents que l'on dit « sans repères ». À la différence du nihilisme littéraire ce nihilisme sauvage est dépourvu d'expression théorique. En dehors de rares exceptions comme celle d'Albert Camus écrivant à la première ligne du Mythe de Sisyphe « Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux c'est le suicide », les penseurs professionnels répugnent à accorder la qualité de nihilistes aux malades et aux déclassés. Cette mise à l'écart correspond à un *a priori* injuste et entraîne une conséquence réductrice sur le plan de la réflexion : considérer que philosophe et déviant ne sont pas du même monde et, du coup, réduire l'appellation « nihiliste » au rôle de synonyme grandiloquent de « radical » ou de « minimaliste ».

C'est seulement par rapport à ce nihilisme viscéral et quotidien qu'on peut s'interroger sur la légitimité du titre de nihiliste que j'ai d'emblée attribué à l'Ecclésiaste car, pour le reste, l'écrivain biblique ne doit rien aux autres auteurs en matière de cohérence dans la dévalorisation des artifices de pensée aidant à voir la vie en rose. En revanche, de Qohélet, esthète désabusé qui juge vaine la sagesse, vides les ambitions, nocifs les projets mais précieuse, unique et chérissable la minute présente d'amour et de fête… et du gosse de HLM sinistre qui ne sait pas ce que veut dire « avenir » et construit sa pauvre identité sur des modèles de haine et de ravage, lequel mérite le plus d'être appelé nihiliste, adepte de la négation ? Lequel incarne de la manière la plus authentique le sentiment que rien ne m'est rien ? Le gosse assurément. Lui est un pur nihiliste et comparé à lui l'Ecclésiaste redevient avant tout un sceptique, quelqu'un qui doute de tout mais garde conscience d'exister.

III

Le temps d'un soupir et la poursuite du vent

Qohélet est roi. Plus exactement il l'a été : « Moi Qohélet j'ai été roi sur Israël à Jérusalem » (1,12). Et pas n'importe quel roi : le plus riche, le plus éclairé, le plus fastueux, le plus bâtisseur, le plus

jouisseur (2,1-11). De cette royale position (strictement fictive et littéraire au demeurant) l'auteur tire un avantage absolu : les moyens ! En effet, si quelqu'un a les moyens de tout goûter, tout tenir, tout comparer, si quelqu'un peut connaître et juger c'est bien le souverain : celui qui réunit tous les caractères d'une créature ordinaire et tous les avantages d'un cousin des dieux. Ainsi « j'ai développé et amassé plus de sagesse que tous mes prédécesseurs » (2,16). Qohélet est roi, c'est à dire investi de l'onction divine – messie – pour se tenir à hauteur de tous les prétendants messies porteurs de réponses définitives, et avoir qualité pour riposter aux sages et aux experts prompts à savoir quelle direction doit suivre la vie des autres. Et si le « roi » parle ici au passé (j'ai été roi) ce n'est pas qu'il ait abdiqué ou subi une destitution mais pour signifier que l'heure est venue pour lui de faire les comptes et tirer le bilan. Le bilan d'une vaste enquête sur le profit : « que reste-t-il ? quel bénéfice ? » est la question-clef de cet inventaire de l'expérience et du désir. De toute la peine que prend l'homme pour se loger, se rassurer, s'élever en société, se valoriser dans les plaisirs, s'emplir de connaissances, d'argent, d'expériences… « que reste-t-il ? ». Quel profit à long terme ? Aucun : la mort a le dernier mot ; elle le prononce à n'importe quelle minute. Voilà le sens, et le bilan de toutes les valeurs. Vanité des vanités tout est vanité et poursuite du vent (3,19-20. 4,2. 6,14).

Pourtant l'Ecclésiaste se distingue du nihilisme autodestructeur tout autant que du ressentiment haineux envers la nature, l'humanité, Dieu, la vie… Ces attitudes aussi seraient vanité et peine perdue ; pourquoi se fatiguer sans profit ? Le Bien n'existe pas, seul le mieux nous est accessible. Et ce mieux est celui dont on dit familièrement qu'il est l'ennemi du bien ou encore qu'il est « mieux que si c'était pire » : la position qui fait moins mal, le relatif, donc. Mais le Sens nous échappe et c'est encore là « une vanité à laquelle Dieu a soumis les humains ». Le sens existe, Dieu le détient et il ne le donne pas. Ainsi la soif métaphysique dont l'homme est agité reste à la fois inextinguible et sans espoir. « Que reste-t-il ? » (3,10-11. 7,24)

Le présent. L'instant irremplaçable et fugace qui ne reviendra pas. L'amour, la joie, la table (9,4-10. 3,12. 3,22. 8,15 etc). Voilà le seul bien, le petit bonheur dont l'homme dispose « dans la vie de vanité que Dieu lui donne sous le soleil ». La vie n'a pas de sens mais elle a du goût. Pour en parler l'Ecclésiaste trouve une voix si proche et des mots si beaux qu'on s'étonne de sentir tout à coup l'amour de

la vie contrebalancer le pouvoir écrasant de la mort. Son livre ne recèle-t-il pas au bout du compte une contradiction ? Celui qui donne un tel prix à l'éphémère n'abuse-t-il pas du langage lorsqu'il affirme que rien ne vaut rien ?

La réponse tient dans une autre interrogation : la valeur que Qohélet reconnaît à quelques éléments de la vie est-elle posée dans la même balance que la dévalorisation générale dont il frappe le monde et l'existence ? Son amour de la lumière et son refus d'espérer ont-ils même statut, même niveau dans sa pensée ? C'est ici qu'il faudra se hâter de ne pas trancher.

IV

Que reste-t-il ?

Il y a du nihilisme chez Qohélet. Son scepticisme confine à la négation généralisée. Des siècles avant Kant et dans un langage plus populaire il démontre que la métaphysique est une voie sans issue ; autrement dit : que toutes les grandes questions restent sans fin posées.

Il n'y a pas d'espérance chez Qohélet. Pas de désespoir non plus : ce grand dubitatif n'est ni suicidaire ni prostré ni révolté. En quoi il diffère de Job, dont le réquisitoire contre le non sens est aussi radical mais bien plus véhément que le sien (Job 7, 19,7-12. 23. 30,19-31 etc.).

L'étage où se développe son nihilisme est celui de la théologie fondamentale et il y joue un rôle d'autant plus ravageur que Qohélet n'est pas athée : c'est grâce à Dieu, justicier introuvable, oracle muet, éternel avare de son éternité, sphinx inaccessible… que la vie n'a pas de sens. Toute autre réalité, toute espèce d'expérience auront donc un statut subalterne par rapport à ce que Qohélet appelle vanité. Le constat fondamental est négatif.

Il reste pour ne pas se suicider le petit bonheur à deux, ou à table, ou dans la générosité gratuite (11,1-2). Le statut de ce oui à la vie est assurément inférieur à celui du grand constat négatif : le petit bonheur se trouve, quelquefois, à l'intérieur de cette grande déception qu'est l'existence humaine. Il en fait partie. Il est vain, lui aussi. Mais irremplaçable.

Car si l'Ecclésiaste n'a pas d'espérance, il a en revanche du désir et de l'honneur, un mélange qui forme une sorte d'esthétique de l'instant, et sur ce terrain restreint il n'est pas nihiliste. Son hédonisme sceptique préfigure ce qu'on intitulerait peut-être aujourd'hui un existentialisme de l'éphémère ou simplement une morale du provisoire. Dont l'enseignement se résume ainsi : il y a un bonheur. Sa place est étroite. Ses résonances inoubliables. Son avenir inconsistant.

Et si le lecteur quitte le livre sans bien savoir ce qui a le plus de force, l'aveugle cruauté de sa propre condition mortelle ou la frêle voix de la poésie, cette incertitude n'est rien d'autre que le plus bel effet de l'art de son auteur : avoir sur quatre notes d'amour nostalgique dressé un barrage au désespoir. Comme un défi sans emphase.

Jean-Pierre MOLINA

Christian DUQUOC

La légèreté du *rien*

A s'unir au rien, le rien n'engendre rien.

Samuel WOOD

Un roman de Milan Kundera s'intitule *L'insoutenable légèreté de l'être*. On peut soupçonner que le *rien* (*nihil* en latin) dispute à l'être une métaphore encore plus aérienne. La lecture des articles de ce cahier dont j'ai pour tâche d'opérer la synthèse ne m'incite pas à user d'images volatiles : le *rien* a du poids.

Ce cahier s'ouvre par quelques remarques originales de **G. Vattimo** : l'herméneutique, c'est-à-dire l'interprétation argumentée, exige qu'il n'existe pas d'arrière-monde, d'horizon absolu ou de transcendance. Sinon les dés seraient pipés, la vérité en sa solitude inaccessible définirait le chemin de sa recherche, bannirait la quête infinie qui se concrétise dans la multiplicité incontrôlée des lectures et requiert le respect inconditionnel de l'individu. Le *nihilisme* est l'horizon nécessaire à la communication libre dont la démocratie tente d'être la forme politique.

Avec l'article de **D. Gonneaud**, nous nous écartons de cette perspective moderne : le rien est au cœur de l'argument dit *ontologique* que saint Anselme propose comme preuve de l'existence divine. Sans doute le rien dans cette problématique est-il fort éloigné de ce que

G. Vattimo entend par *nihilisme*. Le rien revêt ici un poids conceptuel qu'il n'a pas nécessairement dans le *nihilisme* ordinaire.

On trouve une problématique proche dans l'article de **P. Royannais** sur la « pensée du *rien* dans la foi chrétienne ». Le *rien* n'y est pas le rejet des arrière-mondes, il est la prise en compte que le transcendant est au-delà du langage, et qu'en s'incarnant il épouse le caractère démuni de notre condition humaine. Le *rien* suggère qu'il n'existe pas d'appropriation conceptuelle de Dieu et que sa révélation doit assumer ce qui est apparemment le plus éloigné du statut classique. Le *nihilisme* au sens où G. Vattimo l'entend est étranger à ce *rien* compris comme condition de possibilité d'une incarnation d'un divin exonéré de puissance.

Le *rien* interne à la foi chrétienne est parent de celui dont nous entretient **M. Hillairet** à propos de Jean de la Croix : il est la métaphore de notre incapacité à rejoindre le Dieu désiré dans une immédiateté lumineuse. Le chrétien est le compagnon de Moïse délégué par le peuple pour s'approcher de Dieu. Le peuple redoute en effet qu'entrer en conversation avec Dieu le conduise à la mort. Moïse ose : « Il approche de la nuit épaisse où Dieu était » (Ex 20, 21). Le mouvement est beau, la rigueur est exemplaire. Mais le *nihilisme* moderne n'est pas de cet ordre.

Est-il davantage atteint par l'étude de **J.E. Long** sur l'angoisse ? Le propos est existentiel et rejoint la détresse de nombre de nos contemporains. Mais il n'est pas prouvé que l'angoisse détache des arrière-mondes et plonge dans le *nihilisme*. L'angoisse peut dévoiler notre incapacité à assumer une condition orpheline du divin et de l'absolu, elle n'exprime pas la jubilation que l'évanouissement des transcendances provoque.

P. Marin, en se rapportant à Nietzsche et à son interprétation du *nihilisme* comme signe de la décadence oriente vers une lecture moderne. Nietzsche critique le *nihilisme* dès lors qu'il stérilise la création ou la liberté, il souligne qu'il est ardu de s'affranchir des arrière-mondes qui sont supposés donner sens à la vie, il pense cet effondrement de l'absolu comme la possibilité d'une création authentiquement humaine. Le *nihilisme*, s'il n'est une ouverture sur le grand large, devient une prison. A mon avis, nous sommes proches du *nihilisme* pratique tel qu'il apparaît dans la référence à Qohélet auquel est consacré l'article de **J.-P. Molina**. Avec une différence cependant pour Nietzsche,

l'insistance sur la nécessité d'assumer la souffrance joyeusement. Dans son scepticisme, Qohélet marque de la compassion. Chez lui s'annonce un autre chemin d'interprétation : l'amour de la vie n'est pas détruit par le scepticisme à l'égard des arrière-mondes. Peut-être faut-il s'émanciper des lourds appareils philosophiques et se confier à la légèreté de l'instant pour entendre le *nihilisme*.

Le *nihilisme* pratique est une occupation qui bannit le sérieux à l'image de la chasse aux lucioles dans le roman de Y. Tanizaki, *Bruine de neige*. Les nihilistes viennois du siècle dernier avait fondé un café : le Museum. Ils s'y rencontraient pour goûter la saveur de l'instant dans la fluidité ludique des conversations. Le café existe encore aujourd'hui, il conserve son attribution nihiliste. Je ne sais s'il en a gardé l'insouciance libertine qui inquiétait fort l'empereur François-Joseph.

Le *nihilisme* ne relève pas d'abord d'une théorie, il est une attitude esthétique, non nécessairement de désenchantement, mais de liberté à l'égard de ce qui passe et dont la fugacité est souvent la garantie de la beauté. Le *nihilisme* n'est pas une construction intellectuelle, même si les philosophies qui le prônent ont joué et jouent un rôle décisif dans son attraction. Argumentée, l'attitude nihiliste tombe dans l'artificiel, elle frôle la coquetterie savante. Introduire le *rien* dans la pensée est peut-être une nécessité conceptuelle. Cette procédure ne mène pas au *nihilisme*. Le *nihilisme* s'inscrit dans un autre espace, celui de la perception et du sentiment. La théorie est seconde et souvent superflue.

Pour éclaircir la question obscure du *nihilisme* j'évoquerai l'arrière-fond de désenchantement qui l'habite, puis son dépassement dans l'appréciation du présent et enfin l'originalité évangélique.

I

Le désenchantement

Un documentaire présenté à France 5 au mois de février 2003 illustre ce sentiment. On y interviewait des élèves de 17 à 19 ans, appartenant à un lycée professionnel, situé dans le territoire de Belfort. Tous ces jeunes, à l'exception de l'un d'entre eux, étaient d'origine française. Leur travail consistait en un mélange savamment dosé de cours scolaires et de stages professionnels. Aux questions posées sur leurs désirs et leurs projets, ils répondaient unanimement que ni les uns ni les autres ne

retenaient leur attention. L'école les ennuyait, ils y goûtaient avec modération. Les stages les divertissaient à leur commencement, ils leur indifféraient rapidement. Ils n'ont exprimé ni révolte, ni ressentiment, ils n'ont accusé personne, ils ont simplement suggéré que la société n'avaient aucun attrait pour eux puisqu'ils ne désiraient rien. Un seul de ces jeunes a évoqué la retraite lointaine : elle était l'unique objet de son désir. Rien n'est apparu des raisons de cette indifférence souriante. Ils ont raconté leur détachement : le sol se dérobe, le monde vacille, tout est dépourvu d'intérêt. Ils n'ont pas justifié ce désenchantement à partir d'une angoisse précise. Ils ont constaté que rien ne sollicitait leur désir. Ils auraient été, me semble-t-il, dans l'incapacité d'argumenter philosophiquement ce vide : il est advenu sans raison comme la légèreté de l'être.

En écoutant cette interview, je me suis amusé des certitudes apocalyptiques de beaucoup de nos essayistes : ils nous prophétisent des catastrophes liées aux technologies non maîtrisées et à la mondialisation chaotique, ils bavardent de réalités objectives avec gravité, ils énumèrent les causes des vies sans repères, ils omettent ce qui advient souterrainement et dont les raisons dernières nous échappent. Le *nihilisme* est comme la rose dont parle Silesius : « Elle est sans pourquoi, elle fleurit parce qu'elle fleurit ». Dès qu'il est argumenté, il semble prétentieux ou pédant, il ne convainc pas. L'écriture militante de Cioran, malgré son humour, travaille contre le *nihilisme*.

Le *nihilisme* est sans raison : c'est sa force juvénile. Il n'est ni l'angoisse, ni la dépression, il peut les frôler, il peut y aboutir. L'angoisse est indépendante du *nihilisme* : elle ne porte pas de jugement, elle redoute une menace imprécise qui met en doute l'existence ou son sens. La description par F. Kafka de l'animal tournant dans *Le terrier* en est une description remarquable. La dépression n'est pas davantage le *nihilisme* : elle est un décrochage du monde objectif et un appel au secours, elle peut entraîner un jugement négatif, elle n'est pas ce jugement. A l'angoisse et à la dépression fait défaut l'attrait de l'éphémère.

Le *nihilisme* n'est pas davantage la conséquence d'une dénégation religieuse ou d'un athéisme diffus. On peut estimer que les religions sont dénuées de signification, qu'elles sont des illusions du désir, on n'est pas pour autant nihiliste : Freud ne l'était pas, il était trop sérieux ; on peut penser que le divin est le produit d'une raison laborieuse en

quête de causes dernières, qu'il n'a aucune réalité sinon imaginaire, on n'est pas nihiliste pour autant : Marx ne le fut pas. Pas davantage ne conduit au *nihilisme* la conviction qu'après la mort, il n'existe que néant pour l'individu. Le défaut d'espérance n'engendre pas automatiquement le *nihilisme*. Aussi le nihilisme est-il une énigme puisque aucun jugement théorique ne le soutient absolument.

II

L'appréciation du présent

J'avance une hypothèse : le *nihilisme* est d'ordre pratique. Comme le bouddhisme qui s'est préservé des spéculations théoriques. Il prend racine dans un sentiment existentiel : la fugacité ou la précarité du monde. Il n'en tire pas la conclusion que propose le bouddhisme obsédé par la souffrance : il faut fuir en éteignant le désir d'exister, cause première du malheur. Le *nihilisme* peut apprécier le monde qui passe, l'illusoire, il peut assumer la souffrance et la douleur, il peut mesurer le néant de toutes choses comme fit en son temps Qohélet. Il peut ressentir profondément la beauté de l'instant, il sait intuitivement que le sens est épuisé en cet instant même, il est donc vain de se poser des questions qui manqueront toujours de réponse. La perception intense du glissement permanent du monde est la source du *nihilisme*. La littérature extrême-orientale et notamment japonaise a excellé dans la description de ce sentiment, étranger au ressentiment et à la révolte.

En Europe, nombreux sont insensibles à cet aspect serein : révolte et ressentiment, utopisme et révolution, angoisse ou désespérance sont les réactions majoritaires qu'entraîne la perception du non-sens. L'impermanence, la fugacité sont intolérables, elles révèlent l'injustice qui blesse le monde et l'humanité. Le nihilisme est réalité nouvelle, il lui faut un espace qui ne soit plus encombré par la boulimie de sens. Peut-être la limite de l'étude de J. E. Long sur l'angoisse provient-elle de l'indécision inhérente au nihilisme : le sans pourquoi peut être une menace, il ne l'est pas nécessairement.

Le mal toujours répandu, la souffrance toujours multiple seraient-ils le substrat du *nihilisme* ? Je ne le crois pas. Peu importe si Jésus a ou non répondu à la question posée par le mal. Le nihiliste ne s'intéresse pas à la réponse ou à la non-réponse. L'irrationalité douloureuse ou maléfique du monde ne l'obsède pas. Aussi s'exile-t-

il des questions classiques qui tournent autour de la question du mal dans le monde, des responsabilités de Dieu ou des hommes à son sujet, des incapacités de réponses sérieuses sur son origine. Le nihiliste prend le monde et la vie tels qu'ils se livrent à la perception : séduisants et fugaces, précaires et s'évanouissant. Le nihiliste apprécie ce retrait dans l'éblouissement de l'instant. L'utopiste, le révolutionnaire ou le religieux s'irritent de cette impermanence : ils luttent pour transformer le monde. Le nihiliste peut combattre pour rendre vivable et désirable le présent, il se garde d'imaginer des lendemains radieux et stables. On comprend que le *nihilisme* soit une énigme dans la culture occidentale, curieuse, compétitive, aventureuse et insatisfaite.

Une piste s'ouvre : le *nihilisme* ne requiert aucune théorie, il prolifère là où les grands messianismes politiques ou religieux s'effritent, le monde est alors perçu en sa vérité : une beauté qui éclate dans son évanouissement. Le *nihilisme* ne se nomme tel que pour le jugement de ceux qui militent pour un sens global nécessaire selon eux au maintien de l'instinct de survie. Le *nihilisme* moderne ne continue pas ce qu'il put être à d'autres époques. Il ne s'identifie pas à ce que Nietzsche put en dire comme fruit de la décadence. Il n'est pas l'effet d'un désenchantement du monde, il est plutôt le réenchantement du présent dans la lucidité de sa fuite et de sa disparition. L'art vit de cette dérive gratuite du monde, il en arrête la disparition sans en abolir la temporalité fuyante, il maintient le présent dans l'indifférence à l'avenir, il a besoin du rien qui habite la précarité pour la dépasser sans la nier.

III

L'originalité évangélique

Qohélet éclaire la légèreté du *nihilisme*. Le commentateur discerne une contradiction entre le scepticisme radical de Qohélet – tout est vain – et son amour de la vie quotidienne. En réalité, l'appréciation sans retrait du bonheur ordinaire : la vie à deux, le boire, le manger, le travail, l'amusement, la poésie, présuppose le vide de sens dernier. Parce qu'il n'y a pas de but ultime, il est possible de goûter la beauté de l'univers et de savourer la vie. Les grands idéaux, les transcendances sociales ou religieuses déprécient le monde car ils écartent l'instant comme méprisable, ils stérilisent l'action dont le fruit ne serait pas futur.

Qohélet mobilise le présent contre le rêve : sa vanité est sa vérité. Qohélet ne déprécie pas, il réenchante.

Le christianisme, grand pourvoyeur de sens, héritier du messianisme juif, peut-il échapper à la dépréciation du monde ? Peut-il marier la tension vers le sens dernier et la jouissance de l'instant ? Peut-il accéder à la légèreté du rien alors qu'il révèle le sérieux définitif de la vie ? On rapporte souvent le débat entre l'idéal futur du christianisme et son mépris actuel du monde à des considérations morales ; on souligne que le christianisme a hérité du mépris du corps et de la sexualité d'une certaine philosophie grecque ou stoïcienne. Peut-être ce constat a-t-il quelque apparence de vérité : il n'est pas la seule vérité. La contradiction supposée parcourir le livre de Qohélet dévoile l'insuffisance de l'explication généralement donnée : il est ardu de faire coexister la passion pour un monde idéal à venir et le goût de l'instant ou du présent. Le présent, s'il est apprécié, est l'obstacle au nécessaire détachement, à la maîtrise du désir que requiert la passion de l'avenir ou la tension vers le sens dernier. L'écart entre l'impermanence présente et la stabilité définitive dans le bonheur sans menace est si violent qu'il pousse à lâcher l'un des éléments : ou s'exiler dans le futur, ou se noyer dans l'instant.

Le *nihilisme* pratique trace une voie inédite : il apprécie l'instant, la beauté fuyante et vive, sans idolâtrie ; il détache sans mépris, car aucun horizon de vie parfaite et future ne détériore ce qui se donne à voir et à goûter. La pratique commune dans le christianisme majoritaire se soutient d'une imagination : il faut choisir entre l'attrait du monde qui mène à la perdition et le désir absolu du futur qui conduit au salut. Si ce dilemme est obligatoire, le nihilisme est d'une insoutenable légèreté : il ignore le tragique immanent à la vie brève en raison de son terme inévitable. Mais ce dilemme est-il obligatoire ? Le christianisme, en sa source, n'est-il pas l'accord déjà présent entre la saveur du monde que Dieu a créé bon et beau, et son éclat dernier dans le Règne ? Le Règne n'est-il pas ce qui privilégie la profondeur et la grandeur de l'instant puisque le passé s'est déjà dérobé et le futur n'est pas encore advenu ? N'est-ce pas en ce présent donné dans la fragilité que se dévoile le lien originaire entre l'homme qui sait apprécier le don divin et la déclaration que Dieu porta dès le commencement sur la beauté et la bonté du monde ?

Si cette hypothèse est vérifiable, la légèreté nihiliste ne contredit pas le chemin issu de l'Ecriture, il en décline une possibilité trop souvent ignorée ou repoussée. La promesse du futur n'a pas pour fin, dans la Bible, de dévaluer le monde, mais de le maintenir en son impermanence attractive comme la floraison fugace des cerisiers traduit la beauté toujours disparaissante et toujours renaissante du monde. Le futur promis et insoupçonné se réfracte en mille fragments dont chacun se tient en lui-même et doit être apprécié comme tel si l'on ne désire pas diminuer ou banaliser la beauté du Règne divin qui ne cesse d'advenir.

* * *

Je résume l'analyse proposée. Le *nihilisme* suppose le sentiment ou l'évidence d'un effondrement de l'absolu ou de la transcendance : les valeurs sont privées de soutien divin. Cette situation provoque soit ressentiment, soit réaction créatrice.

Un ressentiment : on se complaît à souligner la vanité du monde et l'insignifiance de l'action. On n'assume pas joyeusement le vide créé, on ironise sur le désespoir de notre situation. Les analystes parlent alors de décadence.

Une réaction créatrice : la disparition des absolus ouvre à l'homme la possibilité de créer, sans intervention externe, elle lui offre l'opportunité d'apprécier dans sa beauté ce qui passe. L'instant est privilégié, il donne à la vie sa densité ou sa plénitude. L'effondrement des arrière-mondes est source de joie.

L'évangile ne sacralise pas la vanité, il en mesure la portée pédagogique, il oriente vers l'appréciation gratuite de la création, témoin d'une présence que la parole dévoile.

Christian DUQUOC

Dominicain

Comptes rendus

SPIRITUALITÉ ET MYSTIQUES

Michel CORNUZ, **Le ciel est en toi. Introduction à la mystique chrétienne,** préface de Jean-Pierre Jossua, Genève, Labor et Fides, 2001, 272 p.

La préface de Jean-Pierre Jossua montre très clairement les enjeux du livre de Michel Cornuz, pasteur réformé suisse. Cet ouvrage témoigne de l'intérêt porté actuellement à la mystique de la part de certains milieux protestants. Le livre fait preuve d'une vaste culture dans le domaine des écrits mystiques classiques et contemporains (Simone Weil, Maurice Zundel). L'insistance est mise sur le détachement, l'intériorité, l'union d'amour aux trois Personnes divines. L'ensemble est clair, lumineux et profond. Ce livre tient son propos, il est une très bonne introduction à la théologie de l'expérience mystique.

Jean-Claude SAGNE

Dom Augustin GUILLERAND, **Vivantes clartés, Méditations cartusiennes,** Parole et Silence, Paris, 2002.

Dom A. Guillerand (1877-1945) est sans doute l'auteur chartreux le plus connu du siècle dernier. Pour une présentation de sa vie et de sa spiritualité, nous renvoyons à l'étude de A. Ravier s.j. *Dom Augustin Guillerand, un maître spirituel de notre temps,* DDB, 1965. Après nous avoir fait connaître un grand nombre de ses textes à travers *Silence Cartusien, Face à Dieu et Voix Cartusienne,* ses frères chartreux nous font découvrir aujourd'hui *Vivantes clartés,* recueil de méditations, de conférences et de sermons. Il sera suivi par la parution prochaine de *Liturgie d'âme et de Au seuil de l'abîme de Dieu.*

L'ouvrage présent nous offre une série de 16 textes où nous retrouvons le style bienveillant de Dom Augustin. Celui-ci n'a, en effet, jamais pensé écrire pour des lecteurs inconnus, mais bien à des visages aimés. De manière très douce et très pédagogique, il reprend donc en profondeur et toujours avec une belle vigueur spirituelle les grands thèmes qui le marquent : l'articulation entre la souffrance et la joie, entre Noël et la Croix, la vie trinitaire méditée à partir de saint Jean, les premiers mots du « Notre Père », le jeu entre vie publique et vie cachée.

La vie cachée, la vie réelle, est l'attitude intérieure de ceux qui sont tournés vers « Celui qui est », en « contact conscient et réfléchi avec toute la création », et non la vie extérieure des « communications avec le créé » (p. 86). La vie publique n'est alors que la vie cachée qui se découvre, et, si elle n'est pas cela, « [elle] n'est qu'un trompe-l'œil » (p. 41). Sans oublier que notre état de pécheurs nous empêche d'avoir une pleine vision de la vraie vie, ainsi Dom Augustin nous

rappelle-t-il la valeur prophétique des priants et la nécessité de nous convertir sans cesse.

Maître spirituel, Dom Augustin nous livre ici et là quelques observations utiles : si la mort naît d'une révolte, la vie renaît de notre obéissance (p. 43), l'état de justice, harmonie parfaite des vertus, est liée à celui de crainte, comprise non comme peur de Dieu mais de notre nature humaine fragile et faillible (pp. 93-94)... Enfin, par le fond même de sa méditation, il nous initie peu à peu à la lecture spirituelle : « les scènes évangéliques sont toutes des modèles que nous avons à reproduire et à vivre plus ou moins » (p. 21).

Le parcours des textes nous révèle aussi le chartreux qu'était Dom Augustin. Nous y reconnaissons évidemment le choix primordial pour Dieu seul, mais aussi les étapes caractéristiques de la vocation cartusienne magnifiquement et discrètement illustrées par le pèlerinage des Mages fait de périls, de longueurs et d'indifférence... Les amis de l'esprit cartusien liront avec bonheur la méditation sur Noël, en la replaçant dans son écrin de froid vif et de silence, de pics infinis et de neige éclatante, de pur ciel bleu et de soleil.

Serge TYVAERT

Mercedes ALLENDELAZAR, **Chemins de fiction, chemins de traverse. Parcours de l'âme dans les Demeures de Thérèse d'Avila,** Trévoux, La Compagnie de Trévoux, 1999.

Claude-Louis COMBET, **Marie des Vallées, le silence et les mots,** Trévoux, La Compagnie de Trévoux, 2000.

Hélène TREPANIER, **Se déshabiller – Le sens de la nudité chez Jean-Joseph Surin**, Trévoux, La Compagnie de Trévoux, 2001.

Chacune de ces trois études s'efforce de saisir un chemin mystique à travers sa spécificité individuelle. Pour Mercedes Allendesalazar, la prise en compte du temps et du mouvement dans la fiction du château intérieur que propose Thérèse d'Avila, permet d'appréhender la dynamique de cette métaphore qui fait appel aux sens. A travers l'autobiographie du père Surin, *La Science expérimentale des choses de l'autre vie* (1653-1660), Hélène Trépanier examine le rapport du jésuite à la nudité, tout en rappelant les valeurs polysémiques de cette attitude dans la chrétienté et chez les auteurs du XVII[e] siècle. Claude-Louis Combet s'intéresse au parcours d'une mystique beaucoup plus obscure, Marie des Vallées, dont les possessions diaboliques ont été rapportées par Jean Eudes : leur rencontre en 1641 fut pour l'une chemin de guérison, et pour l'autre chemin d'inspiration.

Nathalie GRANDE

Jean-Baptiste CHASSIGNET, **Le Cantique des cantiques**, Trévoux, La Compagnie de Trévoux, 2000.

Ce texte jusque alors inédit du célèbre poète baroque date de 1592. Il présente la particularité de mettre en regard, sous la forme de deux colonnes de quatrains, d'un côté l'adaptation versifiée du texte biblique, de l'autre l'interprétation allégorique en laquelle la transfigure la méditation mystique du poète.

Nathalie GRANDE



Jean DESMARETS DE SAINT SORLIN, **Marie-Madeleine ou le triomphe de la Grâce**, Trévoux, La Compagnie de Trévoux, 2001.

Dramaturge apprécié de Richelieu, membre fondateur de l'Académie française, Desmarets connut en 1645 une conversion qui le jeta dans la dévotion. L'œuvre ici rééditée, parue à Paris en 1669, témoigne de la dernière période du poète : ce dixième et dernier chant célèbre la découverte du tombeau vide par celle qui « croit qu'à l'amour toute chose est possible » .

Nathalie GRANDE

J. THIEBAUD, **Saint Colomban,** L'Harmattan, Paris, 2000, 176 p.

Colomban a eu un rôle historique de premier plan en introduisant le monachisme irlandais dans notre pays au VIe siècle. Les écrits de Colomban sont peu accessibles en français. L'ouvrage du chanoine Thiebaud nous présente des instructions, des poèmes et des lettres de Colomban. On pourra plus particulièrement lire les instructions sur la Trinité et le cœur du Christ. C'est un très bon outil pour la connaissance de l'histoire de la vie monastique.

Jean-Claude SAGNE

Chantal REYNIER, **Pierre-Joseph de Clorivière. Un maître spirituel pour aujourd'hui,** Parole et Silence, Paris, 2001, 104 p.

La Pentecôte du Seigneur, Parole et Silence, Paris, 2002, 112 p.

La vie de Clorivière est tellement extraordinaire par la série des épreuves et des rebondissements que l'on risque d'imputer à ce grand témoin des fantaisies étranges dans la quête du risque. Il a traversé la révolution française à contre-courant, puis a été arbitrairement emprisonné cinq ans par Napoléon qui craignait son allégeance au Pape. Non seulement C. Reynier connaît fort bien la vie de Clorivière de l'intérieur, mais elle sait faire ressortir sa vie de foi et de prière qui a été la source de son courage et de ses initiatives créatrices.

Jean-Claude SAGNE

CATHERINE DE JÉSUS, **« Je ne suis plus à moi » Écrits et lettres.** Texte établi et présenté par Joseph Beaude, Éditions Jérôme Million (Atopia), Grenoble, 2001.

On connaît la vie de Catherine de Jésus, carmélite morte en 1623, par les écrits que rédigea sa prieure et amie, Madeleine de Saint-Joseph, écrits que fit connaître Pierre de Bérulle. Née à Bordeaux en 1589, elle souhaita entrer dans l'ordre du Carmel qui avait été fondé en France quelques années plus tôt, et partit ainsi pour Paris en 1608, où elle resta jusqu'à sa mort. Les textes que Joseph Beaude donne dans cette édition sont de plusieurs ordres : d'une part des billets, mis bout à bout par la supérieure, qui dessinent une sorte d'autobiographie spirituelle de la religieuse, où sa parole se fait entendre de manière très directe ; d'autre part un recueil de « pieux écrits et lettres ». Les « pieux écrits » donnent des conseils pratiques sur la conduite spirituelle, et des "actes intérieurs", textes de prière où se dessinent une spiritualité fondée sur l'enfance de Jésus. Les lettres enfin, une trentaine adressées à des anonymes, une vingtaine à Pierre de Bérulle, témoignent de la vie et de l'influence de la carmélite hors des limites de sa clôture.

Nathalie GRANDE

Dom Philippe FRANÇOIS, **L'Occupation journalière des vrais bénédictins**, Trévoux, La Compagnie de Trévoux, 2001.

L'auteur, membre d'une congrégation bénédictine réformée, a composé de nombreux livres de formation pour les novices. Ce texte, paru en 1631, indique les dispositions d'esprit souhaitables pour vivre avec dévotion : « Tout notre ouvrage doit être de regarder toujours Dieu comme l'Époux de nos âmes ». Cette méditation est complétée par de très intéressants conseils éclairant la *lectio divina*.

Nathalie GRANDE

Jean-François NOEL, **Le bigot et le pèlerin, A la frontière du psychique et du religieux**, Le Cerf, Paris, 2002, 136 p.

Sur cette frontière, tant fréquentée aujourd'hui entre le psychique et le religieux, l'auteur se tient par son double statut de prêtre et de psychanalyste. Il tente de proposer des voies d'articulation entre les deux domaines, sans tomber dans le concordisme qu'il dénonce. Après un premier chapitre assez opaque, J.-F. Noel entre dans ce qui fait l'essentiel de son livre : l'analyse de la vie spirituelle à partir des notions lacaniennes de symbolique, d'imaginaire et de réel. Des pages fort suggestives montre comment Dieu se laisse approcher par une démarche qui le confond avec l'une ou l'autre forme de toute-puissance imaginaire, jusqu'au moment où l'être humain accède à une parole plus vraie, qui le situe dans un rapport symbolique avec Dieu. Comme le réel, Dieu est inaccessible, mais sa présence discrète suscite du sens, elle établit des relations entre les êtres, dans l'ordre symbolique. La suite du livre applique cette idée aux questions du rapport à la souffrance humaine et à celle de la guérison.

Comme le vin, les bonnes idées ont parfois tout intérêt à ce qu'on les laisse vieillir. En lisant ces pages, on se trouve dans la même situation que dans la dégustation d'un vin trop jeune. On est plein d'intérêt pour ce qui est là en germe, tout en se disant que la bouteille a été débouchée trop tôt. Le texte procède plus par intuitions que par des raisonnements construits, des notions font l'objet de définitions plus ou moins précises, qui ne sont pas toujours appliquées dans la suite. Deux sujets, au moins, mériteront un approfondissement. L'auteur insiste à plusieurs reprise sur la dimension féminine du religieux, après avoir distingué celui-ci du spirituel qui vient de Dieu vers l'homme. Le religieux étant ouverture, accueil de la parole et de la présence de Dieu est considéré comme féminin. « Le féminin est ouverture, disponibilité absolue. Il pourrait passer pour une démission mais il est victoire sur la peur de la vulnérabilité » (p. 100). Si l'attitude décrite est fondamentale pour la vie spirituelle, on n'est pas sans se poser des questions sur son caractère absolu, ni sur son attribution au féminin, qui implique que l'homme n'entre dans une démarche religieuse qu'en accueillant sa propre féminité. Une telle conception du religieux ne relève-t-elle pas de cet imaginaire dont l'auteur aide ses patients à sortir ? Des questions similaires seraient à poser sur la question de la guérison, concept que pourtant les psychanalystes évitent habituellement avec prudence.

On reste donc sur sa faim, tout en étant tenté de valider l'expérience. En espérant surtout que l'auteur ne publiera pas trop vite et trop tôt des travaux qui méritent vraiment qu'on s'y arrête.

Jean-Marie GUEULLETTE



BIBLE

Caroline RUNACHER, **Saint Marc**, La Bible tout simplement, Ed. de l'Atelier, Paris, 2001, 157 p.

Ce livre est une initiation à l'évangile de Marc en huit chapitres ; il supporte deux lectures différentes ; en un premier temps il est possible de lire le livre sans recourir au texte de Marc ; puis, arrivé au terme de ce premier parcours, le lecteur a envie d'en effectuer un autre plus laborieux, plus fragmentaire ; il recourt alors aux références bibliques données en marge tout en reprenant les explications proposées par C.R. De nombreux encadrés offrent des indications précieuses pour celui qui a peu de connaissances biblique. Le recours à la littérature intertestamentaire (Paraboles d'Hénoch ; Psaumes de Salomon...) est précieux, car il montre que figures et textes du Premier Testament ont fait l'objet de nombreuses relectures. La Parole du Premier Testament fut constamment commentée.

Un ouvrage d'initiation n'a pas pour but d'apporter des solutions nouvelles à des questions débattues. L'auteur fait des choix judicieux et les présente avec simplicité. Marc ne dépend pas directement de la prédication de Pierre comme l'affirme Papias, évêque de Hiérapolis, mais « Pierre ne saurait être étranger » à la prédication apostolique sur laquelle repose Marc. Cet évangile est destiné à la communauté de Rome qui connut de sévères persécutions provoquées par Néron. Aussi ne faut-il pas s'étonner que la théologie de la croix soit au cœur de l'évangile de Marc ; cette caractéristique est certes d'abord d'ordre christologique, mais elle indique aussi les soucis des destinataires du second évangile. C.R. situe la rédaction de Marc vers les années 70. Sans ignorer d'autres possibilités, elle propose un plan de l'évangile selon le développement dramatique en s'appuyant notamment sur les deux titres affirmés dés le début de l'évangile : Christ et Fils de Dieu. En 1, 14-8, 26 on s'interroge sur qui est Jésus ; en 8, 27-16, 8 l'évangile montre le type de messie qu'est Jésus. La christologie est présentée de manière fort complète en trois chapitres. Fils de Dieu acquiert son véritable sens quand il est proclamé lors de la mort de Jésus par un centurion païen (Mc 15, 39). Avec finesse C.R montre les réserves de Marc face au titre de Christ plein d'ambiguïtés. L'évangéliste met en valeur de manière toute particulière les liens qui unissent le « Fils de l'homme », la passion, la mort et la résurrection.

Les caractéristiques de l'évangile sont bien relevées. L'auteur note par exemple : *« Dans le deuxième évangile, tout se passe comme s'il fallait toujours remettre en question ce que l'on croit, ce que l'on sait ou croit savoir de Jésus, comme s'il fallait toujours revoir la signification profonde des titres attribués à Jésus ».* Le secret messianique présenté comme un trait original du second évangile rappelle au lecteur que la confession de foi parfaite ne peut pas faire l'économie de la passion et de la résurrection. Cependant la règle du silence imposée par Jésus est transgressée, car, à travers les paroles et les gestes de Jésus, en particulier ses miracles, perce son identité. Marc, évangéliste du Règne, notamment à travers les paraboles, marque bien la tension entre le déjà-là et le pas-encore de ce Règne. Foi et incrédulité vont de pair ; le disciple demande à Jésus de venir au secours de son incrédulité (Mc 9, 24).

La réflexion sur le Règne de Dieu avant Jésus aurait pu être plus attentive à la manière dont le Règne était compris par les différentes sensibilités juives (pharisiens,

esséniens, baptistes....). Il eut été intéressant aussi de souligner qu'au long du récit évangélique la synagogue s'efface au profit du Temple comme lieu de conflit, et que la maison remplace la synagogue pour les enseignements aux disciples. Ce livre rendra de très grands services à quiconque découvre l'évangile de Marc, mais il sera fort utile aussi à tout animateur de cercle biblique.

Jean-Pierre LEMONON

Christian GRAPPE, **Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus**, Labor et Fides, Genève, 2001, 299 pages

Pendant près de 15 ans Bruce Chilton a publié des études sur le Royaume de Dieu, champ théologique où il fait figure de maître. Dans son ouvrage *Pure Kingdom. Jesus'Vision of God,* 1996, B. C. forge un instrument pour analyser le concept de Royaume à partir des Psaumes. Il distingue cinq « coordonnées » ou « harmoniques » caractérisant le Royaume : l'harmonique eschatologique, les harmoniques de transcendance, du jugement, de pureté et de rayonnement. Ces harmoniques précisent les aspects multiples du Royaume. Les psaumes jouent un rôle capital pour forger le modèle d'interprétation. Un même psaume peut comporter plusieurs harmoniques, mais souvent l'une d'elles est particulièrement caractéristique d'un psaume. Dans les psaumes, le sanctuaire, lieu de la présence divine, accueille le trône de Dieu, il se situe au cœur du Royaume, comme « Temple et palais à la fois ».

C. Grappe reprend les catégories de B.C., il les réorganise en mettant en évidence « les trois grandes dimensions autour desquelles elles se déploient, c'est-à-dire les dimensions spatiale, temporelle et cultuelle ». La dimension spatiale se définit par les harmoniques de transcendance et de rayonnement ; la première « illustre la tension entre Royauté céleste et Royauté terrestre de Dieu » ; la seconde souligne que la Royauté du SEIGNEUR doit être reconnue. La dimension temporelle est définie par l'harmonique eschatologique du « déjà-là » et du « pas encore ». La dimension cultuelle est composée par deux harmoniques : purification et communion. L'harmonique de purification s'intéresse au jugement et aux exigences éthiques ; celle de communion au mouvement de Dieu vers l'homme, et à la réponse de l'homme vers Dieu.

Comme le manifeste le sous-titre de l'ouvrage, celui-ci est organisé en trois parties : le Royaume de Dieu avant Jésus (p. 13- 135) ; le Royaume de Dieu dans la prédication et l'action de Jésus (p.137-221) ; le Royaume de Dieu après Jésus (p. 223-252). La partie traitant des textes qui précèdent le temps de Jésus comprend les livres d'Ancien Testament (bible hébraïque et Septante), ainsi que différents textes de la littérature intertestamentaire. Pour cette partie C.G. procède essentiellement par annexes ; celles-ci donnent les textes invoqués avec de brefs commentaires, et offrent des tableaux récapitulatifs. Parmi ces derniers trois méritent de retenir particulièrement l'attention du lecteur (p. 42 sur les psaumes ; p. 120 tableau récapitulant l'ensemble des textes précédant l'ère chrétienne, hormis les psaumes ; p. 135 résumant les conceptions du Royaume au sein des différents groupes juifs au seuil de notre ère), car ils constituent une synthèse sur la notion de Royaume ou de Règne, selon les vues de C. G., et en fonction des instruments d'analyse que l'auteur s'est donné. Cette partie du livre constitue essentiellement un dossier. Un commentaire quelque peu développé de

ces différents tableaux n'eut pas été superflu. Avec raison l'auteur souligne l'importance qu'eut la geste des Maccabées dans l'évolution de la notion de Royaume, car les différents groupes juifs (sadducéens, pharisiens, esséniens, baptistes, zélateurs de la Loi) ont eu des conceptions assez différentes de l'intervention de Dieu pour l'instauration du Royaume. Les Esséniens, par exemple, ont privilégié harmonique eschatologique et de transcendance, tandis que les Baptistes mettaient l'accent sur harmonique eschatologique et de purification.

Ayant rassemblé ces analyses sur les textes qui ont été produits avant la manifestation de Jésus, C.G. s'intéresse au Royaume de Dieu dans la prédication et l'action de Jésus. Pour l'étude du Royaume dans la prédication de Jésus C.G. fait l'inventaire des textes par harmoniques envisagées. Afin d'être exhaustif l'auteur donne aussi les *logia* relatifs au Royaume dans l'Evangile selon Thomas, mais il pense que seul le *logion* 82 est à verser au dossier : « Jésus a dit : Celui qui est près de moi est près du feu, et celui qui est loin de moi est loin du Royaume ». En effet, selon de nombreux auteurs, ce *logion* rapporterait une parole du Jésus de l'histoire. Parmi les textes cités quelques-uns sont analysés de façon précise. Dans ses paroles Jésus reprend les différentes harmoniques mises en valeur avant lui notamment dans le culte du Temple, mais il le fait « en lien avec sa propre personne, son propre message et sa propre action ». L'annonce du Royaume se substitue au Temple et à son culte. La personne de Jésus est au centre de la proclamation du Royaume. L'analyse du Royaume dans l'action de Jésus confirme pleinement ce point de vue. Le Nazaréen utilise les harmoniques caractéristiques du Royaume, mais il leur donne une portée nouvelle. Avec Jésus l'avènement du Royaume se réalise ; la transcendance fait irruption en notre monde. Le Nazaréen transforme radicalement les comportements traditionnels ; là où l'irruption de la transcendance suscitait exclusion, Jésus propose au contraire l'intégration de tous les réprouvés qui désormais participent au festin de noces. Les médiations cultuelles ordinaires n'ont plus de raisons d'être, puisque, par la proclamation du Règne, le pardon et la communion avec Dieu sont rendus possibles. Le Royaume est désormais commencé. Cette partie sur les paroles et l'action de Jésus utilise largement les travaux divers et remarquables de J. Jeremias, J. Schlosser et G. Theissen. Mais C.G. a souci de replacer les analyses de ces auteurs dans le cadre du modèle qu'il s'est donné.

Pour leur part, les premiers chrétiens proposent des médiations nouvelles, baptême et cène ; ces dernières donnent à leur groupe une connotation originale qui, peu à peu, conduit à la séparation d'avec le judaïsme. La vie elle-même devient culte : « Je vous exhorte donc, frères, au nom de la miséricorde de Dieu, à vous offrir vous-mêmes en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu : ce sera là votre culte spirituel » (Rm 12, 1).

Grâce à un parcours d'ensemble sur la notion de Royaume ce livre permet à la fois de prendre acte de la cohérence de l'enseignement de Jésus avec la tradition d'Israël, tout en manifestant avec clarté les ruptures introduites par le prophète de Nazareth.

Jean-Pierre LEMONON

Marcel DUMAIS, **Communauté et Mission. Une relecture des Actes des Apôtres,** Bellarmin, Québec, 2000, 208 p.

La lecture des Actes des Apôtres est une entreprise difficile, car, apparemment tout apparaît simple dans ce récit-témoin. Les débuts de la communauté chrétienne y sont narrés, et le lecteur se laisse prendre au charme de la chronique. Or les Actes des Apôtres sont une œuvre théologique dont certes l'histoire n'est point absente, mais leur intelligence suppose quelques clés de lecture. Prenons une exemple : les sommaires sur la première communauté de Jérusalem (Ac 2, 42- 47 ; 4, 32- 5, 11 ; 5, 12-16), célèbres à juste titre, ont un but prescriptif, et non descriptif. L'auteur des Actes indique ce que devrait être une communauté chrétienne. En 1992 Marcel Dumais proposait un guide de lecture des Actes des Apôtres à partir d'un point de vue particulier : communauté et mission. Cet ouvrage était épuisé ; réédité avec quelques modifications, il constitue un guide sûr pour une meilleure intelligence des Actes. En effet, depuis plusieurs décennies M.D. travaille les Actes des Apôtres.

Dans un premier temps l'auteur s'est intéressé de manière privilégiée à la mission et à la rencontre entre la Parole et les cultures ; ses travaux sont une contribution importante à la réflexion sur l'inculturation, démarche nécessaire dans les pays de vieille chrétienté, tout comme dans les jeunes églises. Mais il ne suffit pas de se préoccuper des conditions d'accueil de l'Evangile par une culture, il est aussi nécessaire de s'interroger sur la qualité de la communauté qui porte cette parole. Dans cet ouvrage M.D. met en rapport la communauté et la mission, thèmes qui sont au centre des Actes des Apôtres, « première histoire du christianisme ». En effet les Actes sont à la fois une histoire théologique de la première communauté chrétienne, et un regard sur la mission, œuvre de l'Esprit. L'auteur a souci de ne pas faire deux études thématiques séparées, mais de mettre en rapport deux pôles inséparables. De même il ne se contente pas de décrire les différents agents de la mission, mais il montre la synergie qui existe entre ces agents humains et l'Esprit qui les guide. La première édition de cet ouvrage avait pour sous-titre : une lecture des Actes des Apôtres ; ce sous-titre est devenu : « Une relecture des Actes » ; l'un et l'autre titre expriment bien le souci de M.D. : il ne s'agit pas simplement de guider avec soin le lecteur à travers un livre fascinant, mais, à la suite de M.D,, le lecteur doit accomplir une démarche herméneutique qui le conduit à interroger les Actes à partir de sa propre situation. La réédition de cet ouvrage était indispensable, remercions ceux qui l'ont facilitée.

Jean-Pierre LEMONON

Jacques BRIEND-Michel QUESNEL**, La vie quotidienne aux temps bibliques,** Bayard, Paris, 2001, 236 p.

En ouvrant la Bible le lecteur occidental est confronté à une culture bien différente de la sienne, il serait d'ailleurs plus juste de mettre ce terme au pluriel. Là se trouve une des difficultés qui provoque un sentiment de découragement chez le lecteur. Si ce dernier persévère dans sa lecture, il éprouve une gêne, car la vie quotidienne y est évoquée, mais toujours par allusion, il aimerait en savoir un peu plus sur la maison, le vêtement, l'usage de l'huile, le pain, le chant, la danse, les procès, l'élevage, le commerce... Ces informations permettraient au lecteur non seulement de satisfaire une curiosité légitime, mais surtout d'entrer davantage dans l'intelligence

du texte et dans la vie de ceux qui l'ont produit. Il prendrait vraiment acte des temps et des lieux particuliers qui ont présidé au dévoilement d'une Parole universelle. Pour répondre à un tel besoin Jacques Briend et Michel Quesnel ont tenu une chronique régulière dans *le Monde de la Bible* de 1995 à 2001. Pour chaque sujet abordé ils ont distingué époques royale et perse d'un côté ; temps romains de l'autre ; Ancien et Nouveau Testament.

Il était indispensable que les textes produits dans *le Monde de la Bible* et touchant à presque tous les domaines de la vie quotidienne soient rassemblés, tel est le but de cet ouvrage. Mais les auteurs ne se sont pas contentés de grouper leurs différentes chroniques, ils ont repris certaines notices, ils en ont créé de nouvelles, et les ont rassemblées de manière cohérente sous cinq titres : Habitat et objets privés ; Alimentation et agriculture ; Culture, rites et société ; Administration et religion ; Voyages et commerce. Ces textes peuvent être lus à la suite ou au jour le jour, selon les besoins. Ce livre d'apparence modeste constitue une véritable encyclopédie de la vie quotidienne. Il s'achève par un index soigné des textes bibliques évoqués dans les différents chapitres. Ce livre est un instrument indispensable pour tout lecteur de l'Ecriture.

Jean-Pierre LEMONON

Elian CUVILLIER, **L'évangile de Marc, bible en face,** Bayard-Labor et Fides, Paris-Genève, 2002, 324 p.

Pierre PRIGENT, **L'épître aux Romains, bible en face**, Bayard-Labor et Fides, Paris-Genève, 2002, 190 p.

Les éditions Bayard et Labor et Fides proposent une nouvelle collection de commentaires bibliques : Bible en face, traduction et lecture. La collection n'a pas le caractère technique des célèbres « Commentaires du Nouveau Testament » dont les volumes paraissent à un rythme irrégulier chez Labor et Fides ; elle semble vouloir être une vulgarisation de qualité. Je suis réservé pour décrire le type de collection qui est proposé tant sont dissemblables les deux volumes qui ouvrent la collection ; celui d'Elian Cuvillier est un ouvrage pensé, réfléchi, de grande qualité ; le commentaire de Pierre Prigent est un ensemble de notes qui ne tiennent pas toujours compte des travaux récents sur l'épître aux Romains ; dans la brève introduction qui ouvre son commentaire P.P. évoque sa participation à la traduction œcuménique de la Bible, il place le commentaire qu'il propose sous le patronage de la TOB et d'un cours public qu'il a donné à la veille de quitter l'enseignement.

L'ouvrage d'Elian Cuvillier est d'une tout autre nature. Treize page d'introduction situent l'évangile de Marc et abordent les questions traitées ordinairement dans tout commentaire (structure, date, auteur, destinataires, brève histoire de l'interprétation). Le commentaire est suivi d'un glossaire qui évite le recours à d'autres sources d'information pour les personnes peu habituées aux termes techniques ou n'ayant aucune connaissance d' auteurs anciens mentionnés. Dans le chapitre sur l'évangile de Marc qu'il avait donné dans l'*Introduction au Nouveau Testament*, sous la direction de D. Marguerat, Genève, deuxième édition 2001, p. 38, E.C écrivait à propos de la structure de l'évangile de Marc : « on peut conclure à la fois qu'aucun fil ne permet de marquer de coupures vraiment nettes sur l'ensemble du récit, mais aussi que toutes les propositions convergent sur un tournant avec la

confession de Césarée (8, 27- 30), il proposait alors de reconnaître deux grandes parties (1, 14- 8, 21 ; 8, 22- 16, 8) en insistant sur l'importance des récits de transition concernant l'aveuglement dont Jésus délivre : les disciples sont aveugles (8, 11-21 ; l'aveugle de Bethsaïda (8, 22-26), suivi de la confession de Césarée). Dans l'introduction de ce commentaire E. C avoue s'être laissé convaincre en faveur d'une autre proposition, il privilégie alors les « indications géographiques ». L'évolution de E. C. ne fait que mettre en évidence une difficulté que rencontre quiconque s'intéresse à l'évangile de Marc ; à la fois le lecteur est convaincu que cet évangile a été pensé, qu'il n'est pas sans ordre, comme le croyait Papias au IIe siècle, mais la construction de l'évangile est difficile à discerner, et les points de repère apparaissent multiples, même aux personnes attentives au texte. Je pense que la confession de Césarée doit demeurer un point essentiel pour la structure et donc la compréhension de Marc.

Le commentaire proprement dit comprend près de 300 pages, il va à l'essentiel et ne se perd jamais dans les détails. Les grandes subdivisions de l'évangile sont introduites brièvement ; le commentaire proprement dit, veut laisser parler le texte de l'évangile, mais être enraciné dans « les catégories d'une théologie et d'une spiritualité... enracinées dans ce que l'héritage de la Réforme a de meilleur ». A la suite du commentaire de chaque péricope E.C aborde sous forme synthétique une question née du texte lui-même (la suivance, identités en question, la grande méprise...). Avec raison E.C lie étroitement la citation d'Esaïe à l'ouverture de l'œuvre : « Commencement de l'Evangile de Jésus Christ », manifestant ainsi que cette parole nouvelle est enracinée dans une tradition, une histoire. En ce tout début de l'Evangile E.C propose de retenir la leçon courte et de considérer comme seconde la variante : « Jésus Christ fils de Dieu », certes majoritaire dans les manuscrits, mais limitée aux Pères latins ; en effet la tendance des copistes est de préciser les titres de Jésus.

Bien qu'en français nous ne manquions pas de commentaire de l'Evangile de Marc, cet ouvrage s'avèrera vite indispensable en raison de sa qualité et de son souci d'aller à l'essentiel tout en restant d'une parfaite lisibilité.

Mon ultime remarque s'adresse aux directeurs de la collection et aux éditeurs ; il me semble souhaitable que le projet d'une collection soit clairement défini, et un protocole élaboré. Il est important qu'un lecteur non averti puisse savoir d'emblée ce qu'il trouve dans les ouvrages d'une collection. Ces derniers doivent répondre à un certain nombre de normes communes.

Jean-Pierre LEMONON

PASTORALE

Les Evêques de France, **Le diaconat permanent. Normes de formation,** Présentation de Mgr H. Simon, Le Cerf – Fleurus, Paris, 2000, 109 p.

La formation des diacres permanents est un chantier en plein renouvellement, avec une autre population de candidats au diaconat. Cette formation d'adultes est d'autant plus originale qu'elle est prise en charge par les diacres eux-mêmes en bonne partie. Après une quarantaine d'années depuis la restauration du diaconat permanent, la brochure des évêques fournit des repères très élaborés sur les critères du discernement et les

contenus de formation. Un très bon outil pour la théologie des ministères.

Jean-Claude SAGNE

Georges MORAND, **Faut-il encore exorciser aujourd'hui ?** Fayard, 2000, 268 p.

Ce livre se présente à la fois comme une plainte et comme un appel. Convaincu par son expérience de l'existence de cas de possessions réelles qui dépassent l'interprétation psychologique et ne peuvent être délivrées par aucune médecine, le Père Morand regrette que ces personnes en détresse ne soient pas secourues par ceux qui ont reçu mission de l'Église pour exorciser, après avoir discerné.

Le commentaire d'une note doctrinale de 1975, *Foi chrétienne et démonologie* (Documentation Catholique n°1681, 3 août 1975) et du *Nouveau rituel des exorcismes* de 1999 et de sa présentation (Documentation Catholique n°2198, 21 février 1999) encadre la première partie, qui appelle les exorcistes qui réduisent leur ministère à un simple accompagnement, à exercer aussi leur autorité sur les démons, dans les cas extrêmes où cela s'impose après un vrai discernement. Les critères habituels de l'accompagnement sont justes, à ceci près que jamais ne sont envisagés les cas qui dépassent la psychologie et le chemin de conversion. D'où un ton un peu polémique, mais sans jamais juger de l'honnêteté ou de la foi des personnes citées.

L'auteur ne craint pas de souligner que le Nouveau Testament a une approche démythifiée de la démonologie, et qu'il n'est pas juste de réduire la pratique et l'enseignement de Jésus dans ce domaine à une concession à la culture de son temps. Le combat contre les puissances du mal est de fait au cœur de l'annonce de l'évangile et pourrait être pris en compte pour renouveler l'approche théologique de la puissance de Dieu et de son action dans le monde.

La deuxième partie souligne la pertinence et l'actualité d'un tel ministère devant la recrudescence des pratiques d'occultisme, de spiritisme, de magie noire, de satanisme déclaré. Elle évoque aussi les liens établis par certaines analyses historiques entre certaines sectes sataniques et de grands et nuisibles personnages de l'histoire de ce siècle. Il n'y a là aucun illuminisme, même si le ton peut paraître alarmiste, en particulier à tous ceux qui sommeillent encore dans le positivisme dogmatique des sciences humaines, et écartent *a priori* toute interprétation démoniaque.

Le témoignage et l'argumentation un peu décousue de l'ouvrage seront-ils à même de les ouvrir à ce champ mystérieux de la réalité ? Peut-être faut-il être confronté personnellement à ces choses, les voir de ses yeux, pour les admettre, et se féliciter qu'il existe un rituel d'exorcisme !

Jean-Etienne LONG

Bernard UGEUX, **Guérir à tout prix ?** Les éditions de l'atelier – Éditions ouvrières (Questions ouvertes), Paris, 2000, 244 p.

Anthropologue et théologien, l'auteur profite d'une expérience de 14 ans en Afrique pour évoquer la disparité des situations de l'homme devant la maladie, selon sa culture (*cf.* en particulier le chapitre 4).

Son livre est une invitation à entrer plus avant dans la dimension thérapeutique du salut proposé en Jésus Christ. À trop isoler la guérison du salut, on risque de les opposer, et d'entrer dans une démarche

dualiste qui sépare, voire oppose, le corps et l'esprit, ou pire encore, dans une démarche mortifère de rédemption par la souffrance.

Une des raisons de la désaffection du christianisme pourrait être ce mépris des choses du corps, du besoin d'épanouissement de l'homme : insatisfait du traitement mécaniste de sa personne, et devant l'absence de proposition adéquate, l'homme occidental cherche souvent dans un syncrétisme peu éclairé un palliatif à ses problèmes.

Dans ce contexte, l'existence du Renouveau charismatique mérite une attention particulière : sa conception de la vie dans l'Esprit et de la guérison s'inspire de la tradition biblique, et souligne l'unité en l'homme du spirituel, du psychique et du corporel. Reste qu'il faut savoir exercer un discernement et être vigilant en particulier vis à vis de la tentation d'une attitude fusionnelle. Le chapitre 6 aborde avec pertinence les critères de ce discernement.

L'analyse de la pratique et de l'enseignement de Jésus conduit à accepter l'intervention de Dieu dans la chair de nos corps blessés, mais invite toujours à convertir notre demande de santé en mouvement de foi en Dieu et en mouvement de compassion vers le prochain. En ce sens, la recherche de guérison qui anime le chrétien s'accompagne d'une acceptation de la finitude et de la vulnérabilité de l'homme, que le Christ a voulu assumer pour témoigner de sa présence auprès de tout homme qui souffre (cf. chapitre 7 et 8).

Le livre, qui contient de nombreuses références en notes (malheureusement en fin de chapitre, cela se fait donc encore !) et quelques annexes pour approfondir, s'achève sur d'intéressantes propositions pastorales, et offre ainsi une vision à la fois analytique et synthétique du lien entre salut et guérison.

Jean-Etienne LONG

Maurice BORRMANS, **Dialogue islamo-chrétien à temps et contretemps**, Ed. Saint-Paul, 2002.

L'auteur est bien connu, et reconnu, dans l'islamologie catholique. Ce livre recueille des conférences et des articles plus ou moins récents, de 1981 à nos jours : le contenu est compétent, mais pas très neuf ; les « jalons pour un dialogue spirituel » ont vingt ans. C'est le titre du livre qui peut étonner, de deux manières. D'abord, me semble-t-il, le dialogue entre gens très différents, entre mondes qui ont été en conflit pendant fort longtemps, et jusqu'à maintenant, on ne peut imposer le dialogue à coup de slogans, au moyen de colloques trop bien dirigés. Le dialogue ne peut s'amorcer, puis s'épanouir que dans la liberté de tous les partenaires ; il ne faut pas de puissance invitante, mais un consensus à créer ensemble ; sinon nous restons enfermés dans nos monologues, soupçonneux, à temps et à contre-temps.

D'autre part, après tout ce qui s'est passé et dit, et pas dit, depuis septembre 2001, on attend autre chose d'un dialogue entre musulmans et chrétiens qu'une juxtaposition de thèses exégétiques, tournée vers le passé. Le dialogue vivant est un dialogue créateur, créateur d'intérêt mutuel, dans tous les sens du mot « intérêt » : il n'est pas confession de foi mais la foi en œuvre, en acte, qui sait parler avec d'autres de convictions différentes, pour reconnaître ensemble des solidarités, pour créer les voies de collaborations culturelles nouvelles... L'acte de dialogue, qui est un acte au moins à deux, a quelque

chose de mystérieusement prophétique. L'intervention quelque peu provocante de Mohamed Talbi, à propos de ce livre, et plus précisément du chapitre sur l'islam et la paix, dans le magasine *Jeune Afrique/l'Intelligent* (numéro du 21 octobre 2002) est significative d'un découragement chez les rares intellectuels et spirituels musulmans d'une certaine époque, qui ont voulu croire à la volonté de réelle rencontre chez les catholiques français. On n'en retrouvera pas d'autres de cette qualité dans les générations à venir, malheureusement ! Certes, M. Borrmans n'est pas le théologien de la famille Bush ; mais une certaine théologie dogmatique classique n'est pas faite pour dialoguer, elle existe surtout pour mettre en garde ; et cela sert beaucoup les « va-t-en guerre ». Le dialogue interreligieux, dans la situation présente, surtout s'il se veut intra- religieux, a besoin d'un grain de folie, au moins chez les chrétiens ; saint Paul en a écrit quelque part à ses fidèles de Corinthe (1 Co 1-2) ! On reste sur sa faim.

Luc MOREAU

HISTOIRE

Robert DUMONT, **Aux carrefours de la liberté,** Le Cerf (L'histoire à vif), Paris, 2002, 458 p.

Au cours d'un week-end au couvent de La Tourette en 1998, Robert Dumont, ancien prêtre ouvrier « soumis », a librement répondu aux questions qui lui étaient posées par J.M. Huret et M. Combes, anciens prêtres ouvriers « insoumis ». Le dialogue inverse avait eu lieu 5 ans auparavant, retracé dans le livre de J.M. Huet et M. Combes, *Fidèle insoumission. En 1954, des prêtres-ouvriers refusent de se soumettre*, (Cerf, 1999) Les interlocuteurs partagent une expérience commune mais un rapport différent à l'institution ecclésiale. Cette différence de position traverse le livre : R. Dumont s'explique plusieurs fois sur sa fidélité ecclésiale. Il fait incontestablement preuve d'un sens profond du dialogue dans les deux directions, celle des « insoumis » et celle de l'institution ecclésiale. Ce dialogue va de pair, me semble-t-il, avec la conviction que, malgré toutes les lourdeurs d'ordre divers et les opacités culturelles, il est possible de progresser, de faire progresser l'Église dans une direction qui la conduise davantage au point d'intersection de l'Évangile et de la modernité. Pour atteindre ce but, mais, plus radicalement, pour exprimer simplement sa foi, l'auteur s'engage dans un travail de « décapage ». Les formulations traditionnelles de la foi, surtout dans leurs expressions dogmatiques, sont passées au feu de la critique en provenance de l'expérience ouvrière, de la mentalité scientifique, de l'expérience démocratique, de la modernité. On voit ainsi défiler tout au long du livre quantité de notions telles qu'elles étaient massivement enseignées avant le Concile Vatican II et toujours plus ou moins en vigueur, en même temps que l'auteur propose des orientations pour une nouvelle interprétation de ces données traditionnelles. Ainsi en va-t-il des notions de Dieu, Tradition, mission, sacrifice, célébration eucharistique, résurrection, sacerdoce, pouvoir dans l'Église, fin du monde, péché originel, etc.

Trois points méritent particulièrement d'être retenus. Tout d'abord, l'importance accordée par l'auteur à la question des cultures. Les difficultés de la foi aujourd'hui ne sont perceptibles que si on comprend à quel point les différences et altérités culturelles sous-tendent et pénètrent les formulations de la foi. Un travail de discernement s'impose donc, tant pour

délivrer des formulations désormais archaïques que pour laisser le champ libre à l'invention d'autres expériences de foi dans d'autres cultures que la nôtre. Il est intéressant de noter à ce sujet que le dialogue interreligieux est d'abord pour l'auteur rencontre des cultures.

Le second point à retenir est la démarche inductive mise en œuvre par l'auteur, démarche inséparable du fait que son souci premier est l'homme, sa vie, sa mort, son désir, sa libération. C'est à partir de l'homme, en situation concrète, que doit être menée toute recherche de compréhension de la foi.

Troisième point : l'importance permamente accordée à « la relation à Jésus ». Il n'est pas exagéré de dire que le livre est tout entier traversé, quelle que soit la question envisagée, par cette présence de Jésus qui fait vivre. Expérience spirituelle radicale, enracinée tôt dans la vie de R. Dumont et, si l'on peut dire, intarissable. On se priverait de l'élément le plus central de compréhension du livre si on n'accordait pas toute sa place à la « relation à Jésus », fils conducteur de la démarche. C'est aussi ce qui fait que ce livre, œuvre de recherche pour la libération de la foi, est aussi un témoignage rendu à la foi. Tout l'intérêt de l'ouvrage me semble se tenir dans cette interconnexion entre souci de l'homme, prise en compte de l'altérité culturelle et relation à Jésus.

Alain DURAND

Roseline GRIMALDI-HIERHOLTZ, **L'Ordre des Trinitaires,** Fayard, Paris, 249 p.

Fondé en 1193 par Jean de Matha, à Faucon près de Barcelonnette, l'Ordre des Trinitaires, était destiné au rachat des captifs de l'Islam. L'histoire de l'Ordre est passionnante. Après des crises graves et des mutations profondes, il revit aujourd'hui, même en France, avec l'apostolat des malades et des détenus.

Jean-Claude SAGNE

Patrick VANDERMEERSCH, **La chair de la passion. Une histoire de foi : la flagellation,** Le Cerf, Paris, 2002, 277 p.

« Sadisme : quel mot bouche-trou ! Qu'est-ce qui me fait penser que j'ai compris quelque chose de moi, ou de l'autre en proférant ce mot ? » (p. 13)

Dès le début de son ouvrage, Patrick Vandermeersch fait un sort aux lieux communs et aux lâchetés des fausses pudeurs. Il prend à bras le corps le sujet qu'il étudie et pour cela, bien que psychanalyste et théologien, il écrit un ouvrage d'histoire. L'histoire n'est jamais aussi intéressante que lorsqu'elle est écrite par des non-historiens, et ce n'est pas un hasard si l'auteur cite souvent Michel Foucault. On reconnaît, plus d'une fois dans sa démarche, celle du philosophe français, même s'il s'en défend, notamment en faisant appel largement à la psychanalyse. P. Vandermeersch explique, dans des pages très intéressantes, comment la mémoire sollicitée d'une collectivité peut rejoindre la pratique de l'analyste qui sollicite la mémoire de son patient. Lui-même ne s'exempte pas de son étude, posant avec honnêteté un regard sur son propre intérêt.

L'auteur essaie de tout tenir, de tout balayer, de saint Thomas d'Aquin à Descartes, de Pierre Damien à Sigmund Freud. Tout est convoqué pour comprendre le succès qu'a remporté la flagellation publique. Cela pourrait être brouillon et prétentieux, c'est au contraire stimulant car les idées s'entrechoquent et bouillonnent, même s'il est vrai qu'à la fin des chapitres

le lecteur a plus de questions que de réponses. La démarche de l'auteur nous le rend très attachant car il nous parle de lui, de sa famille et n'hésite pas à dire « je ». L'ouvrage est bien écrit et comme n'apparaît nulle part le nom d'un traducteur, on est admiratif que le professeur de l'Université d'Etat de Groningue maîtrise si bien notre langue.

***

Si l'on caricature l'histoire, on peut voir un premier millénaire où les chrétiens adorent un Christ en gloire. Suit la période (celle qui est traitée dans le livre), où c'est le corps souffrant du Christ qui est adoré par des chrétiens qui traduisent dans leur propre chair leur dévotion au Christ.

L'auteur partage les questions que se posèrent les premiers témoins de la flagellation monastique au XI[e] siècle : « A qui appartient notre corps et qui a le droit de le faire souffrir ? » L'argument des théologiens qui s'opposent à la flagellation (notamment Jean Gerson au XV[e] siècle qui combat saint Vincent Ferrier dont les prédications étaient accompagnées de nombreux flagellants) se trouve dans la Lettre aux Hébreux : c'est une fois pour toute que le Christ fait le sacrifice de son corps, il n'est donc plus nécessaire de participer à ses souffrances physiques. On ne manquera pas d'être étonné par les arguments en faveur de la flagellation, notamment chez Pierre Damien : si le psalmiste a demandé de louer Dieu sur les tambours, c'est qu'ils sont faits de peau et que le premier tambour est donc notre peau qui doit être frappée !... Ou encore chez les flagellants espagnols que l'auteur a rencontrés ; à propos de l'acceptation des femmes dans leurs confréries : « Le problème, c'est que les femmes prennent la religion trop au sérieux et cela pourrait être préjudiciable au bon fonctionnement de notre confrérie. » On ne pourrait mieux dire que toute cette pratique n'est au fond qu'un grand jeu !

La difficulté d'accepter la flagellation n'était pas de se frapper mais de le faire publiquement ou de le faire faire par un autre, c'est pourquoi les jésuites feront passer la flagellation d'une pratique publique à la discipline privée, d'une visibilité et d'une sociabilité à la cellule cachée du dévot. Mais par un phénomène curieux c'est au moment où elle se cache que la pratique se sexualise. Ici comme ailleurs, l'expression de l'individualité va se réfugier dans la sexualité. Ce sera la grande méprise de ces temps que l'on a dit modernes: le sexe devient l'expression de l'affirmation de soi, la carte d'identité. Le vrai travail de l'historien est alors d'essayer (mais est-ce possible ?) de comprendre comment, avant la tyrannie de l'identité basée sur la sexualité, on pensait son corps à l'intérieur d'un autre corps, celui de la collectivité. Comment celui qui se flagelle en public vit-il l'inscription de son corps dans celui de la communauté à laquelle il appartient et comment celui qui se donne la discipline, seul dans sa cellule, un peu honteux, un peu culpabilisé, vit-il la solitude de son corps dans un monde qui lui dit que c'est son sexe qui lui donne son identité et non plus le corps collectif ? P. Vandermeersch continue avec cet ouvrage un travail toujours nécessaire sur la corrélation entre privatisation du corps et sexualisation.

En suggérant que c'est au moment où l'autorité ne fait plus peser son poids par des bûchers, par des retraits de bénéfices, par une force brutale mais où elle travaille les consciences et les âmes que le fidèle, dans la solitude de sa culpabilité, se réfugie dans l'imagination sado-masochiste. L'homme se fait complice de la soumission qu'on lui demande mais

que l'on ne fait plus peser physiquement sur lui. « On peut alors émettre l'hypothèse que la sexualité qui s'introduit dans ce rapport est une ultime protestation du corps qui n'accepte pas que son esprit lui échappe et qui érotise par réaction l'image de soi quand elle s'annihile et se fond dans la volonté de l'autre. » (p. 214). Terrain miné et peu travaillé car il oblige à regarder honnêtement la demande de soumission et d'accorder cette demande à la liberté du chrétien. Tenir ensemble psychologie et spiritualité nécessite une grande intelligence et un bon discernement. P. Vandermeersch possède les deux.

Le protestantisme participe à cette version moderne de la flagellation en intériorisant la relation au Christ souffrant. La Passion du Christ fascine littéralement les protestants mais cette fascination trouvera dans l'art (les Passions de Jean Sébastien Bach) son principal exutoire. La représentation artistique de la Passion du Christ joue pour les protestants le rôle de la représentation publique de la flagellation chez les catholiques. Nous sommes ici au cœur de ce qui sépare protestants et catholiques : comment mon corps vit-il ma foi au Christ ? Nous sommes également au cœur de la question de la catharsis à l'intérieur de la dévotion. La fin du XVIIIe siècle verra la suppression des confréries de flagellants (notamment en Espagne en 1777 où elles étaient nombreuses).

Un an après, de l'autre côté des Pyrénées, le marquis de Sade subit sa première incarcération au Fort de Vincennes... C'en est fini d'une pratique publique de la flagellation, elle se cantonnera désormais dans les romans pornographiques et les backrooms glauques.

Jean-Michel POTIN

Daniel MOULINET, **Le concile Vatican II...**, Ed. de l'Atelier (Tout simplement), 2002.

La collection est bien connue et appréciée : il se devait qu'un volume soit consacré au deuxième concile du Vatican qui a tant marqué la vie de l'Eglise catholique par la suite. L'auteur a bien réussi à présenter le concile « tout simplement » comme événement et dans son ou ses messages. La couverture du livre me plaît avec un titre suivi de points de suspension qui dépassent le cartouche : à l'intérieur, on ne retrouve malheureusement pas ces points. J'aurais pourtant aimé que ces points de suspension demeurent, non comme un simple appel aux étudiants pour continuer à cogiter sur Vatican II maintenant qu'il est passé, mais une invitation vive à l'Eglise à dépasser ce qui ne fut qu'une étape : une heureuse conclusion, inattendue – à vue humaine, tardive – de la grande crise moderniste, un déblayage douloureux pour l'accouchement d'une Eglise du Christ qui soit « autrement » que ce qu'elle était devenue aux cours des âges qui n'étaient plus les nôtres. Quand on a vécu ces grands moments, en guettant chaque jour les comptes-rendus des journaux, avec des journalistes qui devenaient théologiens (je repense à H. Fesquet, du journal Le Monde !), c'était plus qu'un événement ponctuel : c'était des voies qui s'ouvraient, une foi qui respirait, toute une manière nouvelle de vivre chrétien. Nous étions loin du premier concile du Vatican (1869-70). L'ouvrage de D. MOULINET peut servir très heureusement à poursuivre l'histoire ; mais c'est étrange, c'est aussi très normal (hélas !), de voir toute une dynamique devenir manuel. Aux lectrices et aux lecteurs de savoir en retrouver ce qui a été le plus précieux de Vatican II, le fameux courant d'air, courant d'Esprit Saint, désiré par Jean XXIII.

Luc MOREAU

TÉMOIGNAGE

Jean-Yves CALVEZ, **Compagnon de Jésus, un itinéraire**, DDB, Paris, 2000, 95 p.

Très connu par son premier ouvrage La pensée de Karl Marx, longtemps assistant du Père Arrupe à Rome, le père Jean-Yves Calvez, publie une autobiographie passionnante, qui est un témoignage de premier plan sur la vie de l'Eglise contemporaine. Ce livre est étonnant de sobriété, de discrétion, d'objectivité tranquille. Rien n'est caché, rien n'est dit de façon polémique. Le plus étonnant est le témoignage spirituel aussi profond que épuré : partir en mission, servir, connaître et suivre Jésus de Nazareth, un chemin à toujours réinventer.

Jean-Claude SAGNE

Marcel VAN, **Autobiographie**, Paris, Ed. Saint-Paul, 2000, 456 p.

Dans son autobiographie, (frère Marcel) Van raconte son enfance, sur la demande de son maître de noviciat. Né dans une famille vietnamienne, il partage le bonheur familial avec ses frères et sœurs. Enfant sensible, espiègle, il aime les siens par dessus-tout. Dès son plus jeune âge, sur les genoux de sa mère, il apprend à aimer Dieu. Cependant, il ne partagera pas longtemps la chaleur du nid familial. Ayant entendu très tôt l'appel de Dieu, dès l'âge de sept ans, il est confié au curé de Huu-Bang. Frère Marcel dit : « Ma vie n'a été que souffrance ». Ce récit bouleversant, plein de fraîcheur nous étonne. Comment un enfant si fragile a-t-il pu survivre dans un milieu indifférent, violent ? Comment a-t-il pu vivre cet absolu de l'amour jusqu'à l'héroïcité ? La rencontre vers l'âge de 14 ans avec la petite Thérèse, le confirme et l'entraîne à se livrer éperdument à l'amour. Cet itinéraire lumineux nous enseigne et nous entraîne. Un tome II a paru : « Colloques », qui fait penser à d'autres grands mystiques.

Jean-Claude SAGNE

THÉOLOGIE

Jean-Michel MALDAME, **Le scandale du mal. Une question posée à Dieu,** Paris, Le Cerf, 2001, 141 p.

Jean-Michel Maldamé a pris le risque d'étudier à nouveaux frais la question du mal, scandale de tous temps, épreuve de la foi. Alliant les approches par l'histoire, la philosophie et la théologie, cet essai est remarquable par sa clarté, sa maîtrise, l'équilibre de la pensée. La lecture du livre de Job est originale et suggestive. Elle montre l'accès au mystère de l'espérance : attendre le salut de Dieu auquel on s'affronte dans la nuit. Sur un sujet aussi difficile, tous trouveront profit dans cet exposé lumineux et profond.

Jean-Claude SAGNE

Livres reçus

Jacques ARNOULD, *L'Eglise et l'histoire de la nature*, Le cerf, Paris, 2000

Maurice BELLET, *La longue veille 1934-2002,* Desclée de Brouwer, Paris, 2002.

Joseph BEAUDE, *Jean Goulu, traducteur de Denys,* La compagnie de Trévoux, 2001.

Samuel BENETREAU, *Bonheur des hommes, bonheur de Dieu,* Edifac/Excelsis (Terre Nouvelle), 2001.

Samuel BENETREAU, *Les prières de Jésus*, Edifac/Excelsis (Théologie), Paris, 2000.

Eric de BEUKELAER, *L'Eglise de Judas. Essai sur les erreurs, fautes et péchés commis au nom de l'Eglise au cours de son histoire*, Fidélité, Bruxelles, 2001.

Enzo BIANCHI, *Les paradoxes de la Croix,* Médiaspaul, Paris, 2001.

Enzo BIANCHI, *Si tu savais le don de Dieu,* Ed. Lessius, Bruxelles, 2001.

Jean-Luc BLAQUARD, *Le mal injuse,* Le Cerf, (Théologies), Paris, 2002.

Jean BLOT, *Moïse*, Albin Michel, Albin Michel (Spiritualités vivantes), Paris, 2001.

Alphonse BORRAS, Bernard POTTIER, *La grâce du diaconat,* Ed. Lessius, Bruxelles, 1998.

Henri BOURGEOIS, *A l'appel des recommençants. Evaluation et propositions*, Ed. de l'atelier, Paris, 2001.

Jean-Louis BRUGES, *Précis de théologie morale générale. Tome 2 : anthropologie morale,* Parole et Silence, Paris, 2002.

Henri BRUNEL, *Prières à décoiffer les clochers,* Le Cerf, Paris, 2002.

Alain BUBEL, *Avec Matthieu. Pour accompagner la lecture de l'évangile de Matthieu*, éd. de l'Atelier, Paris, 1999.

Alexis BUNINE, *Une légende tenace : le retour de Paul à Antioche après la mission en Macédoine et en Grèce* (Ac. 18, 18 – 19,1), Gabalda, 2002.

Yves BURDELOT, Devenir humain. La proposition chrétienne aujourd'hui, Le Cerf, Paris, 2002.

Régis BRUNET, *Petite initiation biblique,* Desclée de Brouwer, Paris, 2001.

Maurice CAILLET, *Rien n'est impossible à Dieu. Un charisme de guérison*, Le Sarment, 2002.

Jean-Yves CALVEZ, *Chrétiens penseurs du social,* Le cerf, Paris, 2002.

Jean-Pierre CAMUS, *Préface à Messieurs les Citoyens de la ville de Belley*, la compagnie de Trévoux, 2002.

Régine du CHARLAT, *L'art, un enjeu pour la foi,* Ed. de l'atelier, Paris, 2002.

P.-J. de CLORIVIÈRE, *La Pentecôte du Seigneur, Parole et silence,* Paris, 2002.

L'avenir des ministères laïcs, Actes du colloque de Kinshasa, nov. 1995, Les signes du temps, 1997.

Madeleine COMTE, *Sauvetages et baptêmes. Les religieuses de Notre-Dame de Sion face à la persécution des Juifs en France* (1940-1944), L'Harmattan, Paris, 2001.

Arnaud CORBIC, Dietrich BONHOEFFER, *Résistant et prophète d'un christianisme non religieux 1906-1945*, Albin Michel (Spiritualités vivantes), Paris, 2002.

François COUDREAU, *L'amour déjà là. Le souffle sur la braise.* Desclée de Brouwer, Paris, 2002.

Jean de la CROIX ROBERT, *Vraiment cet homme était fils de Dieu*, Parole et silence, Paris, 2002.

Nicolas de CUES, *Du non-autre, Coll. Sagesses chrétiennes,* Le Cerf, Paris, 2002.

Simon DECLOUX, *L'Esprit Saint viendra sur toi, Retraite de 8 jours à l'écoute de saint Luc,* Ed. Fidélité, Namur, 2002.

Jean-Christophe DEMARIAUX, *Pour comprendre les religions,* Le Cerf, Paris, 2002.

Paul DETIENNE, *Kolkata, Calcutta revisitée,* Ed. Lessius (L'Autre et les autres), Bruxelles, 2001.

Michel DUBOST, *Marie*, Mame, Paris, 2002.

Martine DULAEY, *"Des forêts de symboles".* L'initiation chrétienne et la Bible, Le Livre de poche, Paris, 2001.

ERMITE camaldule (un), *Eloge de l'enfouissement,* Parole et Silence, Paris, 2002.

Jean FARELLY, *Dans le silence de la croix,* Ed. du Moulin, Poliez-le-Grand, 2000.

Jean de FORD, *Sermons sur le Cantique des Cantiques,* 3. (Pain de Citeaux ; 17), Ed. Abbaye Notre-Dame-du-Lac, Québec, 2001.

Richard T. FRANCE, *L'Évangile de Matthieu*, Tome 2, Edifac, Vaux sur Seine, 2000.

Frères FRANÇOIS, PIERRE-YVES, *Le don d'une présence,* Les Presses de Taizé, Paris, 2002.

Eloy Bueno de la FUENTE, *Eclesiologia,* Sapientia Fidei, Serie de manuales de Teologia, Biblioteca des autores cristianos, Madrid 2001.

Jean GALOT, *Libérés par l'amour. Christologie III,* Parole et silence, Paris, 2001.

Adolphe GESCHE, Paul SCOLAS (dir.), *Et si Dieu n'existait pas,* Le Cerf, Paris, Faculté de Théologie de Louvain, 2001.

Hubert GOUDINEAU, Jean-Louis SOULETIE, *Jürgen Moltmann,* Le Cerf, Paris, 2002

Louis de GRENADE, *La Magdeleine*, Texte présentés par Michèle Clément, La compagnie de Trévoux, 2002.

Anselm GRÜN, *Libérer la vie. Le chrétien et le défi de la mort,* Médiaspaul (Sagesse), Paris, 2001.

Anselm GRÜN, *Lecture psychanalytique de la Bible,* Médiaspaul, Paris, 2001.

Anselm GRÜN, *L'eucharistie. Transformation et communion,* Médiaspaul, Paris, 2002.

Anselm GRÜN, *La réconciliation avec soi-même et avec les autres,* Médiaspaul, Paris, 2002.

Michel HUBAUT, *Bonne nouvelle pour les années 2000. L'aventure de la foi selon saint Marc*, Bayard, Paris, 2000.

Thierry-Dominique HUMBRECHT, *Petite théologie de poche, 101 sermons faciles pour devenir des saints,* Parole et silence, Paris, 2002.

JEAN-PAUL II, *Abbà*, Père, Ed. Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2002.

James F. KEENAN, *Les vertus. Un art de vivre,* Ed. de l'atelier (Tout simplement), Paris, 2002.

Roland LACROIX, *Revisiter la foi chrétienne*, Ed. de l'atelier, Paris, 2002.

Roland LACROIX, *Revisiter la foi chrétienne avec les recommençants*, Ed. de l'atelier, Paris, 2002.

Elisabeth KOECHLIN, *L'argile et le souffle,* Hors Jeu Éditions, Épinal, 2001.

Dominique LAMBERT, *Un atome d'univers. La vie et l'œuvre de Georges Lemaitre,* Ed. Lessius/Ed. Racine, Bruxelles, 2000.

Laurent LAOT, *La laïcité un défi mondial*, Ed. de l'atelier (Enjeux de société), Paris, 1998.

Mgr Armand LE BOURGEOIS, *Ce que j'ai reçu de Vatican II,* Desclée de Brouwer, Paris, 2002.

Olivier LE GENDRE, *Lettre aux successeurs de Jean-Paul II,* Desclée de Brouwer, Paris, 2002.

Yves LEGRAND, *Découvrir l'amour. Accompagnement vers le baptême.* Parole et Silence (Cahiers de l'Ecole Cathédrale ; 56), Paris, 2002.

André LENDGER, *Prêcher ou essayer de parler juste,* Le Cerf, Paris, 2002.

Mgr A.-M. LÉONARD, H. HAAS, *L'évêque et le fou,* Le Sarment, 2001.

Michel LEPLAY, *La Bible entre le culte et la culture,* Ed. du Moulin, Paris, 2002.

André LOUF, *A la grâce de Dieu,* Ed. Fidélité, Namur, 2002.

Claude LOUIS-COMBET, *Claudine Moine : couture et prière.* La compagnie de Trévoux, 2002.

Goulven MADEC, *Le Christ de Saint Augustin. La patrie et la Voie,* Desclée, Paris, 2001.

Jean-Michel MALDAME, *En travail d'enfantement, création et évolution,* Aubin éditeur.

Charles MANN, *Madeleine Delbrêl, une vie sans frontière,* desclée de Brouwer, 2002.

Guy MARCHESSAULT, *Médias et foi chrétienne : deux univers à concilier. Divergences et convergences.* Fides, Québec, 2002.

Pierre MARTIN, *La Résurrection en images,* Ed. Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2002.

Carlo Maria MARTINI, *Dieu te cherche,* Ed. Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2002.

Carlo Maria MARTINI, *Maximes spirituelles*, Ed. Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2002.

Brian McNEIL, *De "limitation de Jésus-Christ",* Le Cerf, Paris, 2002.

Dom Pierre MIQUEL, *La charité, l'espérance et la foi,* L'harmattan, Paris, 2002.

Hadwig MULLER, Norbert SCHWAB, Werner TZSCHEETZSCH, Ed., *Une espérance qui parle. Une Église en devenir. Proposer la foi dans la société actuelle,* Schwabenverlag, Ostfildem, 2001.

Nathalie NABERT, *Les larmes, la nourriture, le silence,* Coll. Spiritualité cartusienne, Beauchesne, Paris, 2001.

Godfrey NZAMUJO, *Songhaï. Quand l'Afrique relève la tête,* Le cerf, Paris, 2002.

Raimon PANIKKAR, *L'expérience de Dieu,* Albin Michel, Paris, 2002.

Robert de PAS, *A la découverte de l'Esprit Saint,* Parole et silence, Paris, 2002.

Rudolph PESCH, *La primauté dans l'Eglise,* Le Cerf, Paris, 2002.

Maurice PIVOT, *Un nouveau souffle pour la mission,* Ed. de l'Atelier, Paris, 2000.

Claude PLETNER, *Le corps bouleversé. Choisir le célibat,* Desclée de Brouwer, Paris, 2002.

Dom Jean-Baptiste-Marie PORION, *Lettres*, La compagnie de Trévoux, 2002.

Pierre PRIGENT, *Les secrets de l'Apocalypse. Mysticisme, ésotérisme et apocalypse*, Le Cerf (Lire la Bible), Paris, 2002.

Joseph RATZINGER, *La Fille de Sion,* Parole et Silence, Paris, 2002.

Gianfranco RAVASI, *La paternité de Dieu dans la Bible,* Ed. Saint-Augustin, CH-Saint-Maurice, 2002.

André RAVIER, *Mystique et pain quotidien,* Parole et silence, Paris, 2002.

Louis RIDEZ (présentation), *Jésus en images. L'Attente du sauveur dans les enluminures de l'Évangéliaire d'Egbert* (980), Le Cerf, Paris, 2001.

Alfred de RIEVAULX, *Sermons pour l'année,* 3, Ed. Notre-Dame-du-Lac, Paris, 2002.

Didier RIMAUD, *Grâce à Dieu,* Ed. Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2002.

Olivier ROBIN, *Le lecteur dans la Bible,* Proïac (71), Lyon, 2002.

Stan ROUGIER, *Prières glanées,* Ed. Fidélité, Namur, 2002.

Robert SCHOLTUS, *L'Espérance désaltérée. La traversée des apparences II*, Le Cerf, Paris, 2001.

JM SEVRIN, A. HAQUIN (éd.), *La théologie entre deux siècles. Bilan et perspectives*, Peeters Publishers and Booksellers, (Cahiers de la Revue Théologique de Louvain ; 34), Leuven, 2002.

Antonio Maria SICARI, *La vie spirituelle du chrétien,* Ed. Saint-Paul, Luxembourg, 1999.

Jean-Louis SKA, *Abraham et ses hâtes. le patriarche et les croyants au Dieu unique.* Ed. Lessius (L'Autre et les autres ; 3), Bruxelles, 2001.

Adin STEINSALTZ, *La rose aux treize pétales. Introduction à la Cabbale et au judaïsme,* Albin Michel (Spiritualités vivantes), Paris, 2002.

Christian THEVENOT, *Marie, la part de l'histoire,* Ed. Alan Sutton, Saint-Cyr-sur-Loire, 2000.

Pascal THOMAS, *Baptiser. Diverses manières de baptiser aujourd'hui,* Ed. de l'Atelier, Paris, 2002.

Xavier TILLIETTE, *Jésus romantique*, Desclée de Brouwer (Jésus et Jésus-Christ ; 85), Paris, 2002.

Bernard UGEUX, *Retrouver la source intérieure,* Ed. de l'Atelier, Paris, 2001.

Joseph-Marie VERLINDE, *Initiation à la* Lectio Divina, Parole et silence, Paris, 2002.

Henry de VILLEFRANCHE, *Lire l'apocalypse de saint Jean*, Parole et silence, Paris, 2001.

Adalbert de VOGUE, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité,* Tome VI, Le cerf, Paris, 2002.

Walter WANGERIN, *La Bible comme un roman, le Livre de Dieu I,* P. Lethielleux, Paris, 2001.

Walter WANGERIN, *L'Évangile comme un roman, le Livre de Dieu II,* P. Lethielleux, Paris, 2001.

André WENIN, *Le Livre des Louanges. Entrer dans les Psaumes (*Ecritures), Lumen Vitae, Bruxelles, 2001.

Georges ZEVINI, *Commentaire spirituel de l'Évangile de Jean,* Médiaspaul, 1995.

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 2003

Nom . . . .

Rue . . . .

Code postal . . . . Ville . . . .

Pays . . . . Votre numéro d'abonné(e) . . . .

	Ordinaire	Soutien
France	38,50 €	50 €
Etranger	45 €	60 €

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 7 €.

Les abonnements de soutien permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

L'abonnement 2003 vous donne droit aux n°s 257-260.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

Libeller le chèque à l'ordre de *Lumière et Vie* sans oublier de noter le numéro d'abonné(e).

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon (20041-01007-0303878A038-43)

Directrice de la publication : Isabelle Chareire – Imprimerie BOSC France – 69630 CHAPONOST
Dépôt légal : 10274 – 2e trimestre 2003 – Commission paritaire : N° 0904 G 50845